

تيارات الفكر العربي المعاصر

المجلس
الأعلى
للثقافة

د. مصطفى عبد الغني

أهـدأء2004
الهئئة العامة لشئون المطابع الأمئرئة
القاهرة

المجلس الأعلى للثقافة

تيارات الفكر العربي المعاصر

د. مصطفى عبد الغنى



المحتوى

5	مقدمة
	القسم الأول : التيارات الفكرية المعاصرة فى نهاية القرن العشرين
15	- تمهيد
17	- أولاً : تيار الفكر الدينى
25	أ - التيار الإسلامى
27	ب - التيار المسيحى
35	- ثانياً : التيار العلمى - الغربى
38	- ثالثاً : التيار الليبرالى
46	- رابعاً : التيار اليسارى
50	- خامساً : التيار القومى
61	القسم الثانى : قضايا الفكر العربى
63	أولاً : انشطار الفكر العربى
107	ثانياً : فى «أصول» المثقف المعاصر
151	ثالثاً : قضية تفسير التاريخ
159	رابعاً : قضية ارتداد الفكر العربى
156	خامساً : اليسار بين أزمة الخليج وقضية فلسطين .
201	القسم الثالث : الملاحق
203	١ - ملحق (١) ثبت المصطلحات
211	٢ - ملحق (٢) مقدمة كتاب د. عبد الرحمن بدوى
215	٣ - ملحق (٣) وثائق اليسار

مقدمة

هذه دراسة عن الفكر المعاصر لكنها - وبشكل أكثر دقة - دراسة عن الفكر المصرى المعاصر كموجة فى تيار الفكر العربى .

فالتوقف عند أحد محاور الفكر العربى المعاصر ، ومحاولة فهمه ، هو التوقف عند البنية الكلية ، فالمفردة تعبر عن النص ، والجزء يعبر عن الكل ، والقطر يعبر عن الدائرة.

ولأنه لا يمكن فصل الفكر المصرى عن الفكر العربى - فهو قدر الجغرافيا والتاريخ والمصير المشترك فى عصر (العولة) - فإن دراسة (الحالة) هى دراسة للواقع الفكرى كله .

ومن هنا لم نحاول عبر هذه السطور أن نفصل الفكرين - المصرى والعربى - وهل يمكن أن نفعل ذلك ؟ وهل نملك ؟

وهو ما يخرج بنا من الإجمال إلى التفصيل .

إن أهمية هذه الفصول تعود إلى أن أغلب هذه المحاولات التى بذلت فى الفكر العربى لم تصل إلى سبعينيات هذا القرن ، وإنما تناثرت بعض الكتابات الكثيرة فى الدوريات والمجلات وكلها تحمل أفكاراً عامة أو شائئة ، وتطوف عند رموز هذا التيار أو ذاك ، ويتداخل الفكر مع السياسة بمفهومها البراجماتى ، دون التنبه لقيمة البنية الفوقية للمجتمع وعلاقاتها البيئية بالبنية التحتية ، وإعادة صياغة هذا كله عبر تقطير فكرى واع .

وهذا الواقع بشأن التعامل مع الفكر العربى بشكل شمولى يشوه بعض محاولات قليلة لمثلى التيارات المختلفة ، فضلاً عن أن كتابات هؤلاء - كما أشرنا - لم تصل إلى تنظير عضوى لأهم قضايا عصرنا الذى اهتز بعنف تحت نير الهزائم المتوالية بدءاً من الحديث عن هزيمة ١٩٦٧ مروراً بخيبات وهزائم أخرى كثيرة حتى نهاية القرن .

إن غالبية هذه الدراسات لم تجاوز هذه الهزيمة إلى تغييرات السبعينيات (كامب ديفيد وأخواتها) مروراً بزلزل (حرب الخليج) حيث عرفنا بعدها بعض الاتفاقات الوهمية (كمدريد وأخواتها) مما يعمل بالسلب في بنية الفكر العربي الذي تنوشه في نهاية القرن مؤامرات خارجية دؤوبة ضدنا ، ويمين صهيوني متحجر يتوسل بالعقيدة ويتعجل بالسياسة ما يزيد من أطماع الغرب سواء أكان في إسرائيل أو الغرب نفسه ، ثم مؤامرات داخلية تحاول إجهاض أية محاولة لفهم ما يحدث ، وربط الحاضر بالماضي لهدف واحد هو رؤية المستقبل في مرآة هذه الجدلية الغائبة (الماضي والحاضر) .

هذا هو الفضاء الذي نتحدث فيه - اليوم - عن موقف القرآن الكريم أو السنة النبوية أو معارك صدر الإسلام أو ما إلى ذلك من اليهود (وهل يهود إسرائيل هم يهود التاريخ وهذه هي الفترة التي نتحدث فيها عن السلام مقابل الأرض) ألم يستبدل ننتيا هو الأمن بالأرض ؟ ثم يخرج فينا من يذهب إلى كوينهاجن مبشراً بالسلام وأنصاره في إسرائيل (أليست هذه رؤية السياسى ورجل الأعمال من أجل أن يكون كلاهما وكيلاً لمصالحه ؟) ثم نجد من يقول صراحة بالحق التاريخى لليهود فى القدس (هل أصبح معيار الوطنية الحديث عن الحقوق التاريخية لليهود فى الأرض المحتلة؟) ثم نجد من يتحدث عن أثينا السوداء ، أليس الحديث المفتعل عن السامية سواء رده برنار أو مؤرخو التاريخ الإسرائيلى المعاصر هو السائد اليوم ؟ إلخ .

ويرتبط بهذا أنه حتى من عرض لمسيرة الفكر العربى لم يقتبه إلى أن أغلب من يعرض لهذا الفكر لم يصدر عن مرجعية أيديولوجية قط ، وإنما مرجعية نقدية فى الأساس ، يحدد خيارها السياسى والتاريخى .

السياسى لأن ذلك يرتبط بالبقاء فى سُدَّة الحكم ، ولتأكيد التحالفات المشبوهة فى السابق، والتاريخى لأن عودته إما لهدف سياسى لاستخدام الدين من أجل السياسة فى وقت عرفت فيه أغلب الفصائل الإسلامية السجن والمنافى ، وإما (نكوصاً) أو ارتداداً غير واع ، مستلهماً عصوراً - لا قيماً - لن تعود ثانية ؛ فالتاريخ - كما نردد دائماً - لا يعيد نفسه أبداً ، فى حين أن الفكر عليه سيكولوجية أعمق من هذا بكثير .

وغير أن الأكثر خطورة من هذا كله أن حركة الفكر المصرى المعاصر دخلت دائرة (العولة) وليس (العالمية) فى نهاية القرن العشرين ، لقد حدثت تغييرات كثيرة منذ نهاية

الثمانينيات وبداية التسعينيات في مرحلة تفكك الكتلة الشرقية وتحول (الثنائية) المعروفة بين شرق وغرب إلى (ثنائية) أخرى بين شمال وشمال ، واختصر الجنوب إلى (أرياف) العالم المتقدم ، وأعيد بلورة الثنائيات التقليدية عقب أزمة الخليج الثانية إلى عملية سعى فيها الغرب الرأسمالي المتوحش إلى تكريس (الهيمنة) للسيطرة على مقدراتنا بشكل عام .

وعلى هذا النحو ، فإن العالم الجديد أصبح عالمهم ، أصبحت العولة مجازاً و سم الحقيقي هو (الأمركة) وأصبحت قيم الديمقراطية هي الوجه الآخر لمحاولة (السيطرة) الحضارية عبر فوكوياما أو الحضارية عبر هنتجتون ، وراحت أسماء كثيرة تحاول السيطرة على العالم ، وأصبح الآخر عندهم هو منطقتنا التعسة في الجنوب ، وروج فيها لمؤسسات جديدة قديمة أخذت تلعب دورها بوجه خاص منذ الحرب العالمية الثانية وبوجه أخص عقب زلزال الخليج بإجهاض العراق ، وتنويع البترول العربي في محيط الأطماع الغربية ، وتضييع قدرات بقية الدول العربية في اتفاقات ومنظمات كثيرة كالبنك الدولي والصندوق ومنظمة التجارة العالمية ، ومؤتمرات كثيرة في القاهرة أو الدار البيضاء أو قطر ، والزيارات الغربية لمادلين أولبرايت وجورج سويرس .

وقد أفرز ذلك كله ظاهرة السيولة في العلاقات الدولية والخصخصة وتداعياتها في مرحلة جديدة من مراحل النهب المنظم لإرادتنا ومقدراتنا وآثار العولة التي لم تنتهياً بالقدر الكافي للتعامل معها ، وخاصة أن عدداً كبيراً من مفكرينا مازالوا في غمار المناقشات الأيديولوجية المؤيدة للهيمنة الرافضة لها دون فهم واع لشروط التعامل معها أو الانصراف عنها .

هذه هي أهم الأسباب التي جعلتنا نسعى لكتابة هذا البحث الآن .

وأحب أن أتمهل هنا عند إشارة هامة ، فقد سبق هذا بحث مشابه ، كنت قد كتبتة في نهاية السبعينيات حول (إشكالات الفكر العربي) ورحت أرصد فيه ظواهر هذا الفكر وتحدياته في هذه الفترة ، وكان الكاتب الكبير (السيد ياسين) قد وضع له (مقدمة) غير أن الحرب الأهلية بلبنان كانت كافية لإجهاض حركة الفكر العربي في تداعياته الحركية أو الفكرية ، وكان هذا الكتاب - بالطبع - أحد هذه الضحايا ؛ لقد أحرق ذات صباح بإحدى بنايات النشر ، وفقد أثره تماماً .

وها أنا الآن في نهاية القرن العشرين أعاود النظر مرة أخرى في حركة الفكر العربي ، وعبر معطيات أخرى شائكة وحبلية بالأحداث الجديدة ، وهو ما عكس - في الوقت نفسه - صعوبات كثيرة .

من أهم الصعوبات التي واجهتنا حركة (الفوضى) غير المنظمة لتطور الفكر العربي في الفترة الأخيرة ، فالتيار الفكري السائد بعد السبعينيات كان استمراراً لهذا الفكر في عصوره السابقة .

لقد راح البعض يرى أن الاتجاه الديني (السلفي) تطور إلى التيار الديني المعاصر ، والاتجاه القومي في موقفه أصبح توفيقياً بين "حقيقته الثيوقراطية ومفاهيمه الجديدة العلمانية" ، كذلك فإن التيار الماركسي والتيار العلمي أصبح كل منهما أثراً من آثار الاحتكاك بالحضارة الحديثة .

وهو ما انتهى بنا إلى أن الفكر تطور في السبعينيات إلى تيارات أخرى ، لكنه لم يخرج عن ثلاثة تيارات :

- التيار الديني .

- التيار الغربي .

- التيار التوفيقى .

في حين أن شبكة الفكر الغربي تشعبت وامتدت إلى تيارات وتفرعات كثيرة تحتاج إلى إعادة النظر في الواقع الفكري الجديد .

ومن هنا ، كان من الصعوبة بمكان أن نلتزم بالتيارات التقليدية التي عرفناها منذ مطلع النهضة الحديثة في عصر محمد علي وامتدادها إلى نهاية القرن العشرين .

ويرتبط بهذا أن الباحث المعاصر حين يهتم بتصنيف التيارات وإعادة درسيها يواجه بكم هائل من الكتابات التي يختلط فيها الأيديولوجى بالسياسى بالمطامع الأجنبية مما لا يشكل للباحث المعاصر إطاراً واضحاً للفهم ، وهو كما ينعكس في شحوب المصادر وتخطيها ، كذلك يفرز اضطراباً حاداً لفهم القضايا الفكرية المعاصرة .

وتكون النتيجة أننا نتعامل مع الفكر العربي بشكل عشوائى ؛ يظهر هذا في الدوريات المتناثرة ، أو في المؤتمرات المتهاففة ، أو في المعارك التي لا تخلو من نرجسية أو براجماتية ؛ كما ينعكس عليها كثير من القضايا التي لم تحسم بعد ؛ كموقف المثقف من المدينة الفاضلة ، ومدى بحثه عن الفاكهة المحرمة - السلطة - أو قناعاته بالتعامل معها بوعى شديد .

ومن المهم أن نكرر هنا أن صعوبة التعامل مع الفكر المعاصر يرتبط بفهم القضايا المعاصرة وطبيعة تعامل الغرب معنا ، فلم يعد الغرب (الأمريكي بالطبع) يتعامل معنا كما كان يتعامل الغرب في نهاية القرن الثامن عشر ، ربما يستبدل (بالنجلزة) هناك (الأمركة) هنا غير أن الجديد الآن - والذي لم يكن قائماً قبل قرنين - تغيير الوسيلة، فإذا بنا ندفع دفعاً للاندماج مع حضارة الغرب حسب مقتضيات السوق الرأسمالية على حساب التراث ، ولم نعد نستطيع القبض على الهوية العربية في عصر العولمة .

ومن هنا ، بدأ الخطر الأول - والذي لم يكن مطروحاً من قبل بهذه الصورة - ممثلاً في تهديد الخصوصية في ظل الواقع العالمي الجديد .

ويمكن أن نضيف إلى هذا أن تعاملنا مع الفكر العربي شابه الاضطراب الشديد ، تبعاً لتشابك الأمور ، وزيادة الهجمة الغربية الجديدة في الشمال ؛ فلم تعد للقضايا الفكرية شفافيتها الأولى ، ويعد أن كنا نلاحظ منذ دخولنا عالم الغرب في القرن الماضي أن هناك ثنائيات لا تتعدى ثنائيات معروفة مثل الثنائية في التعليم بين ديني ومدني أو في الدين بين الشريعة والقانون الحديث ... إلخ فإذا بالفكر المعاصر أمام ثنائيات لم تكد لتخطر على بال المفكر قبل قرن أو يزيد .

إننا أمام ثنائيات من أمثال ثنائية التنمية والتصنيع / الاستقلال والتبعية / الإنتاج والاستهلاك / الاغتراب والاندماج / التعليم الرسمي والتعليم الذاتي / الانفتاح / والإنغلاق المعلوماتي / الفرد وسلطة الدولة ... إلى آخر هذه الثنائيات التي تصنع (صدمة المستقبل) أكثر مما تسهم في الائتلاف بين ثنائية الماضي والحاضر .

لقد أصبحنا نتعامل مع عالم جديد تسود فيه المعلوماتية والتكنولوجيا الذكية ووسائل الاتصال المفزعة ، والمطلوب منا أن نعيد صياغة الفكر العربي في هذا النسيج الجديد قبل أن نصبح خارج النسيج ، أو قبل أن نصبح خيوطاً متناثرة فنستبعد - تلقائياً - من النسيج العالمي الجديد .

صعوبات مثل هذه وغيرها قابلتنا ونحن نسعى للتعرف على الفكر المصري المعاصر ، ونحاول فهم قيمه في ضوء المتغيرات المعاصرة والتحولات الحادة .

بقي أن نشير إلى الأسلوب الذي اتبعناه في تقسيم هذا الكتاب ، والأسلوب جاء مزيجاً من اجتهادات كثيرة حاولنا صياغتها عبر الواقع .

فمن قلب مساحة هذا الواقع - والفكر العربى المعاصر فى الصميم منه - حاولنا التعامل مع قضايانا ، ومن هنا جاء تقسيمنا للكتاب قسمين :

أحدهما حاول النظر إلى التيارات الفكرية المعاصرة فى المستوى الرأسى بشكل عام ، وجاء القسم الآخر ليعيد النظر إلى الفكر العربى عبر المستوى الأفقى بأهم القضايا المعاصرة .

وبينما حاولنا فى المستوى الأول الاقتراب من التيارات وتصنيفها : إسلامى ، وليبرالى ... إلخ ، سعينا فى المستوى الثانى للاقتراب أكثر من القيم الفكرية (القضايا) : انشطار الفكر / أصول المثقف / تفسير التاريخ / الفكر اليسارى / قضية ارتداد الفكر . إلخ ، ووضعها فى سياقها الطبيعى .

ومن تقاطع الرأسى والأفقى انتهينا إلى (الفضاء) العام للفكر العربى .

وقد لاحظنا بعد كتابة الدراسة أن اللاشعور لدى الكاتب كان يسعى إلى الوعى بما يمكن أن تحدثه «العولة» من خطر على ثقافتنا الوطنية ، ومن ثم كان سعينا المستمر طيلة البحث على تأكيد هذه الثقافات العربية ، وفى الوقت الذى لا بد أن نعيش عالمنا بما فيه من حركة لوضعنا فى موضع التبعية ، يجب مقاومة ذلك بالحفاظ على الهوية القومية وتأكيد الخصوصية الثقافية سواء بتحديد التيارات الفكرية المعاصرة والبحث فى جذورها ، أو بالحفر المستمر فى عديد من الفصول لاستعادة (الأصول) أو (الجذور) لكثير من القيم والنماذج المعاصرة التى نحيها .

فمن البدهى الآن أن ندرك أن الحفاظ على الخصوصية مرتبط أشد الارتباط بتبنى أشكال التحديث المعاصرة والوعى بها ، وهو ما وجدناه طيلة الفصول الأخيرة بشكل خاص .

البحث عن المعاصرة يمضى جنباً إلى جنب بالتجذر فى بنية الوعى القومى ، والمنهج - كما أشرنا - جاء من الداخل ، داخل فضاء الفكر المعاصر ، ومن ثم وفى حين أشرنا فى كل فصل - عرضاً - إلى المنهج الخاص بنا ، أثّرنا أن يعود التعميم على الكتاب إلى المنهج النقدى وقبله المنهج التاريخى ، ولا بأس أحياناً من الإفادة من الأسلوب الفيلولوجى والمنهج المقارن ... إلخ .

ومن البديهي أن الفترة الزمنية عندنا التزمت بمفهوم (الفكر المعاصر) فتحدت في المقام الأول بين هزيمة ١٩٦٧ - كحد فاصل من التيارات الفكرية الإيجابية التي كانت تموج بها المنطقة العربية وخاصة في مصر - إلى نهاية القرن العشرين ، وهي فترة - كما ألقنا أكثر من مرة - لم يتمهل عندها أحد كثيراً .

ولم نغفل في بعض الفصول أو بينها أن نرفق بعض الوثائق أو الملاحق التي تفيد هذا الفصل أو ذاك .

وقد أنهينا الدراسة (بثبت) من المصطلحات التي تدخل في باب الفكر العربي المعاصر بقصد إثارة بعض المفاهيم وتوضيح بعض القضايا والإضافة إليها ، كيلا يحدث التماهي بين المعين والمتخيل في هذه الدراسة .

بقي أن أنكر أنني استفدت كثيراً بملاحظات الأستاذ الكبير محمود أمين العالم وخبرته الفكرية الفائقة في هذا المضمار ، وهو ما يستوجب الشكر والتقدير له ، جزاه الله عنا خيراً .

وبعد ، فإن هذه المحاولات حاولت أن تسعى للتفسير ، تفسير كثير من ظواهر الفكر المصري المعاصر ، واعيتم تماماً أن التفسير يأتي في مرحلة سابقة للتغيير ، فالتفسير الصحيح لأية ظاهرة يكون مقدمة لفهم الواقع ، والوصول إلى آليات تغييره عبر الوعي المنظم والمنهج المنطلق من الواقع ، واقعنا من داخلنا نحن ، وليس من الآخرين .
فنرجو أن نكون قد وفقنا إلى ذلك .

د . مصطفى عبد الغنى

الأهرام ١٩٩٩

القسم الأول

**التيارات الفكرية المعاصرة
فى نهاية القرن العشرين**

تمهيد

يبدأ تاريخ الفكر العربى والمعاصر هنا منذ بداية السبعينيات ، ففي هذا العام الأخير كانت هزيمة ١٩٦٧ إيذاناً بتدشين مرحلة جديدة فى تاريخنا من اهتزاز قيم الفكر العربى أكثر وتجزئ ظواهره وتدهورها مع أزمة التبعية للمشروع الاستعماري الغربى فى مختلف الاتجاهات : الفكرية والسياسية والاقتصادية .

كانت الأزمة فى الفكر العربى مرتبطة - تاريخياً - بعصر النهضة الأول لدينا منذ بداية القرن الماضى ، غير أنها تحققت أكثر عبر المراحل التالية فى تاريخنا المعاصر :

١ - من منتصف القرن التاسع عشر إلى مطلع القرن العشرين .

٢ - من مطلع القرن العشرين إلى منتصفه .

٣ - من منتصف القرن العشرين حتى سبعينيات القرن العشرين .

فما كادت تقع هزيمة ١٩٦٧ حتى تم ضرب المشروع القائم ، ونهوض المشروع المضاد ، وأخذت الأزمة تتعمق مع تتابع الأحداث عقب حرب ١٩٧٣ فى ظواهر كثيرة: انكسار المشروع القومى / تصاعد الحقبة النفطية / توالى النمط الاستهلاكي / زيادة القبضة الأمريكية / إحكام قبضة الديكتاتوريات فى الأقطار العربية / زيادة حالات الفساد فى شتى الميادين / توالى الآثار السلبية "لكامب ديفيد" وتوابعها : أوصلو (١) ، وأوصلو (٢) ... إلخ / استمرار الأحكام العرفية .. إلخ .

وفى هذا المناخ ، كانت التيارات الفكرية المتباينة تواجه تفككاً وتطللاً فى شتى الميادين ، وحالة من العقم ضمت وراءها من مشاريع نهضوية وإصلاحية وثورية ، إضافة إلى شكوك كبرى وصغرى فى تلك المنظومات .

وتتعدد صور المثقفين الذين وجدوا فى هذا المناخ ، وتتحدد عند هذه الملاحظة التى التفت إليها الطبيب تيزينى حين قال : إن المثقفين - وهم المتمرسون فى العمل الثقافى بصورة خاصة ربما منذ بدايات هذا القرن - إذا أنتجوا ذلك الوعى ، فإنهم حتى هنا - أى حتى فى حالة تفككهم وتشظيهم باتجاه الأدنى - يعملون على إظهار وعيهم

للأزمة ، وهو أساساً وعى الأزمة العربية الشاملة ، والحق أن فى ذلك قسطاً من الحقيقة ؛

ذلك لأن المثقفين لم يحاولوا - فى الغالب - أن يغيب وعيهم النظرى فى أقنية المجتمع إذا وجدوا مسافة شاسعة بين ما يريدون وبين (حالة) المجتمع الذى يعيشون فيه .

ومن هنا فإن ظواهر الفكر العربى التى حاولوا أن يعبروا عنها كانت تمثل جزءاً من تكوينهم وربود أفعالهم ، كما كانت تمر عبر هذا الواقع بعيوبه وسلبياته التى مثل إحداها - أحياناً - المثقف نفسه .

تيارات الفكر المصرى

فى المجرى العريض للفكر المصرى المعاصر نستطيع أن نرصد عدة تيارات وعديداً من الروافد والموجات المتوالية .

ويمكن تحديد هذه التيارات على النحو التالى :

أولاً : التيار الدينى

يمكن أن نرصد التيار الدينى - فى المجرى العريض - منذ هزيمة ١٩٦٧ ، ففى هذه الهزيمة تأكد هزيمة المشروع الناصرى أو إجهاضه لأسباب كثيرة ليس هذا موضعاً لها ، ومن ثم ففى الوقت الذى كان رافد التيار القومى الناصرى يتراجع كان التيار الدينى الإسلامى والمسيحى يتصاعد .

لقد تمكن جمال عبد الناصر من الحد من التيار الدينى باستبدال أفكاره ورموزه بأفكار عربية ورموز إشتراكية ، غير أنه ما كاد يمضى الرافد الناصرى حتى عاد المد الدينى - خاصة فى السبعينيات - كقوة ثابتة تتداخل فيها العقيدة بالسياسة بمكون كاريزمى وتطلعات تاريخية^(١) .

ولم يظهر هذا فى الجانب الإسلامى فقط ، وإنما أيضاً فى الجانب المسيحى ؛ ففى الوقت الذى سمحت فيه سبعينيات السادات بتبلور زعامة (أرثوذكسية) راديكالية كانت الاهتمامات المسيحية فيه تركز على السياسة ، لقد أصبح ذلك ، سمة لتيار قوى داخل الكنيسة .. فضلاً عن الكاريزماتية التى تميز بها الأنبا شنودة البابا الجديد^(٢) .

وسوف نرجئ الآن حركة الاتجاه المسيحى (الأرثوذكسى) لنتمهل أكثر عند التيار الإسلامى بروافده المتعددة .

ويبدو أن السبعينيات (الساداتية) سمحت بخروج الإسلاميين من السجون ، ومنح الجماعات المتطرفة منها - خاصة فى الجامعة - قدراً كبيراً من النشاط والحرية ليتمكن تهديد التيار اليسارى ، فى وقت بدا التيار الدينى فيه مهيباً تماماً لاهتبال الفرصة ليلعب دوراً سياسياً فعالاً .

ويمكن أن نميز فى التيار الدينى المعاصر عدة روافد متباينة يمكن ذكرها على النحو التالى :-

فهناك رافد رسمي أو شبه رسمي ينتمى إلى الأزهر ومؤسساته وهو ما عبر عنه - منذ فترة مبكرة - الشيخ عبد الحليم محمود وعبد الله النجار ومحمد حسين الذهبي والشيخ عبد الحميد كشك والشيخ الغزالي ومحمود فايد - وغيرهم .

ويمكن أن نلاحظ فى هذا الاتجاه مع الوقت الشيخ متولى الشعراوى وبدرجات ما عبد الصبور مرزوق وعبد الصبور شاهين وأحمد عمر هاشم ، وينتمى إلى هؤلاء عدد كبير ربما كان آخرهم فى التسعينيات محام مغمور اسمه محمد صميذة صاحب الدعوى بالتفريق بين نصر حامد أبو زيد وزوجته ، ثم الحمزة دعبس وغيرهم من بين أصحاب الخطاب الرسمي الذى يمتد طيف التعصب السائد فيه إلى منتهاه .

غير أن الذى يهمنى هنا هو الموقف الذى يتخذه الأزهر - كمؤسسة رسمية - بالنسبة إلى قضايا عصره ، وهذا الموقف تباينت ربود الأفعال فيه منذ تولى الشيخ الدكتور محمد الفحام (١٩٦٩ - ١٩٧٣) مشيخة الأزهر مروراً بالدكتور عبد الحليم محمود (١٩٧٣ - ١٩٧٨) والدكتور عبد الرحمن بيسار (١٩٧٩ - ١٩٨٢) والدكتور جاد الحق على جاد الحق (١٩٨٢ - ١٩٩٦) حتى تولى الدكتور الطنطاوى بعد ذلك .

ورغم تعاظم نور الأزهر فى نهاية القرن العشرين إلا أنه لم يخرج من إطاره القانونى ولم يصل نوره المعارض إلى حد الصدام مع السلطة ولم يضغط من أجل قضية تطبيق الشريعة الإسلامية ، ومناقشة قوانينها الموجودة فى مجلس الشعب ، ولم يطلب إيقاف عملية السلام مع إسرائيل ، وإن كان يلاحظ تقرير الحالة الدينية الذى صدر فى مصر فى نهاية عام ١٩٩٦ ، أن قضية التطرف الدينى وعمليات العنف والذى تفاقم أثناء فترة الشيخ جاد الحق هى المحك الرئيسى فى علاقة الدولة بالأزهر ؛ فالدولة من جانبها تعتمد على الأزهر فى تنفيذ إعلانات الإسلاميين المتشددين وتبرير سياستها ، وفى الوقت نفسه يجد الأزهر نفسه فى مأزق ، لأنه لا يستطيع أن يحكم على فكر هؤلاء المتشددين ومطالبهم بالفساد والخروج على الدين؛ لانطلاق الأزهر فى بعض الأفكار والمطالب من أرضية واحدة معهم وفى نفس الوقت يسعى الأزهر إلى تصحيح بعض أفكار الجماعات المتشددة ، والتى يتهم أعضاؤها الأزهر بأنه جزء من النظام وشيوخه وعلماءه علماء السلطة ، وإن كان المتابع لنور الأزهر قبل ذلك يلاحظ هذه الازدواجية التى تجعله يعترف بأنه مع فكر هذه الجماعات ولكنه فى الوقت نفسه يرفض تكفير الحاكم والخروج عليه واستخدام العنف واستحلال الأموال ... وما إلى ذلك ، كما أنه فى الوقت الذى لوحظ فيه تأييد عدد كبير من الشيوخ للسلطة ، فقد اكتسب الأزهر شكلاً ما من الأشكال الاستقلالية ساعدته ظروف سياسية كثيرة ، و داخلياً تعاظم نوره فى الدور الرقابى على المطبوعات

والمصنفات واتخاذ موقف من البنوك التي تتعامل بالفائدة المحرمة - كما رأينا موقف الشيخ جاد الحق - وأخذ الدولة برأيه في توصيات مؤتمر السكان الذي عقد بالقاهرة عام ١٩٩٤، وعلى المستوى الخارجى أيد الجهاد الأفغانى والانتفاضة الفلسطينية وعارض عملية السلام وانتهاكات إسرائيل للقدس دور أمريكا فى مساندة إسرائيل بشكل عام (*).

بيد أن الأزهر - كما أسلفنا - لم يحاول الوصول إلى حد الصدام مع السلطة قط وما يقال عن الأزهر يقال عن بقية المؤسسات الرسمية الدينية كوزارة الأوقاف ودار الإفتاء ، فوزارة الأوقاف بهيكلها التنظيمى وإدارتها الرئيسية لم تخرج عن الاختصاصات التى وضعت لها! كتشتر الثقافة الإسلامية وبحث الوعى الدينى والتعريف بالإسلام بين شعوب العالم ، ثم محاولة ضم المساجد غير الخاضعة لها ، وتعيين الأئمة لئلا تتسع الهوة بين بعض المساجد التى لعب فيها المستقلون أو بعض المتشدين دوراً على صعيد الخطاب الراديكالى كما اتخذت موقف الدولة من القضايا الخارجية .

أما دار الإفتاء فقد لعبت أدواراً قريبة من هذا على المستوى الداخلى وأسهمت فى تمثيل مصر فى عديد من الندوات الدولية والمؤتمرات الغربية كما تحدد موقفها من الصراعات الخارجية بوجوب الجهاد ضد إسرائيل - كما أفتى الشيخ الطنطاوى - إذا شنت حرباً على مصر أو الدول العربية أو الإسلامية - قائلاً بالحرف الواحد : " إننى لا أرى صلحاً مع من يريد بنا الشر " ، وهو الموقف الذى اتخذه من مذابح الأسرى المصريين والتطبيع والقدس كما أيد كفاح شعب البوسنة والهرسك وأفتى بأن التبرع للمسلمين هناك من مصارف الزكاة مطلوب وأن تقديم المساعدات لهم جهاد فى سبيل الله .

وسوف نرى - فيما بعد - كيف اقتربت مواقف المؤسسات المسيحية الرسمية من هذه المواقف ، سواء تمثلت فى الكنيسة القبطية الأرثوذكسية أو الكنيسة الإنجيلية داخل مصر .

وهو ما نلتقى به لدى مفكرى الحقبة الأخيرة .

ويجب الإسراع فى الإشارة إلى بَدْهيَّة مؤداها ، أن مفكرى الحقبة لم يكونوا غير إمتداد لمفكرى عصر النهضة ، منذ قرنين من الزمان ، وهو ما يفسر كيف أن ممثلى التيارات الفكرية المعاصرة ولدوا ولادة عسرة ؟ إذا كان لابد من التنبه إلى عدة سلبيات كانت تواجه كل مجموعة فى كل فترة والتنبه إلى تغير الأسئلة وعدم تغير الإجابات التى جاءت للرد عنها .

وهو ما نعثر عليه - بشكل ما - سواء في علاقة حركة الفكر بالسلطة أو المجتمع أو بالجسم في عديد من قضايا الفكر والتناقض الأيدولوجي في البنية الأساسية في هذا الفكر ، وحيث تتزايد الثنائيات وتتنافى المشروعات المتكاملة مما يؤسس لحركة فكرية نستطيع معها أن نقول : إن حركة الفكر المصرى المعاصر تقدم حركة فعلية للخلاص من سلبيات الحاضر وصولاً إلى المستقبل .

ولهذا فإن الهدف الرئيسى لهذا التيارات - كانت - فى الغالب - الإشتباك مع الحاضر أكثر من إرساء أساس لعديد من قضايا بل الغريب أن بعض الممثلين لهذا الفكر كثيراً ما عابوا الماضى للبحث عن حالة من (الميثولوجيا) بما يشعبه إرتداد غير واع وبوجه خاص فى علاقتهم بالمجتمع .

ومن هنا ، فلسنا بحاجة لتأكيد - ويشئ من التجاوز - أن ضاللتنا فى هذه المفاهيم لا تكون بالبحث عن ظواهر الحاضر ، أو رصد الماضى ، بقدر ما يكون البحث عن المستقبل ، فلا يمكن فهم الغد بغير فهم ما يحدث أو ما حدث بالفعل .

إن المحاولة هنا هى البحث عن مستقبل الفكر المصرى المعاصر فى تطوره عبر حامله ، الماضى والحاضر ويكون علينا الآن أن نشير إلى أهم التيارات فى الفكر المصرى الحديث والمعاصر ، وكثير من الأسئلة التى تنوعت والظواهر التى تعددت والشخصيات التى كانت فاعلة فيه قبل أن نصل إلى أهم الظواهر الإشكالية .

وسوف نختار منها ، على سبيل الإلتقاء خمس تيارات : الدينى ، الغربى ، الليبرالى ، القومى ، اليسارى .

ونعيد صياغتها بشكل موضوعى .

التيار الإسلامى

وينتمى إلى هذا الرافد عدد كبير من الشخصيات والجمعيات والجماعات المعروفة بالميل الرسمى السائد مثل (الجمعية الشرعية) وعديد من (الطرق الصوفية) و(أنصار السنة المحمدية) بمجلتيها (التوحيد / والهدى النبوى) .

والمعروف أن أياً من هذه الشخصيات أو الجمعيات لا تتردد فى الهجوم على أية مؤسسة دينية متنورة أو شخصيات واعية تمارس حق الاجتهاد تحت مظلة الدين الحنيف ، أو تقوم بذلك حين تستشم اتجاه الريح ، لكنها فى جميع الحالات لا تخرج من تحت مظلة النظام ولا تعاديه بأية حال .

ولا يعنى هذا أن هذه الجماعات تمضى فى هذا الاتجاه تبعاً لتوجيهها الذاتى وحده ، وإنما رغبة - كما نشدد- إلى إرضاء النظام الذى يملك المنع والمنح ، ويمك الأخذ والعطاء .

وعلى النقيض من ذلك ، فهناك الرافد الذى ينتمى بالتاريخ إلى جماعة (الإخوان المسلمين) (٣) .

وهذه الجماعة لم تستطع فى التاريخ المعاصر أن تلعب دوراً إيجابياً إلا بعد رحيل عبد الناصر ، وفى السنوات الأولى من حكم السادات تم الإفراج عن المسجونين السياسيين من جماعة الإخوان وذلك ضمن المصالحة التى لجأ إليها السادات كسباً لتأييد قوى المعارضة ، وتمخض عنه نتيجة الفكر الإخوانى عبر أهم ممثليه بشكل أو بآخر من المفكرين الإسلاميين من أمثال محمد سليم العوا وصلاح عبد المتعال ومصطفى مشهور وعبد العزيز كامل ويوسف القرضاوى وبشكل ما الشيخ محمد الغزالى .

غير أنه بين السبعينيات والثمانينات كانت قد جرت مياه كثيرة .

كان من الواضح أن العلاقة قد ساءت بين الدولة وجماعة الإخوان وهو ما ترجم عنه فى توجيه ضربات عنيفة ضد الإخوان فى شتى الميادين : الإعلام / ومصادر التمويل والنقابات المهنية / وإعادة تشكيل الأسر داخل الجامعة ضد سيطرة الإخوان والتيارات الإسلامية بوجه خاص وقد توج هذا كله بالقبض على قيادتهم والقضاء على كل ما يحول بينهم وبين دخولهم الانتخابات (١٩٩٥) (*) .

والملاحظ أن الدولة فعلت كل ما فى وسعها لفشل مجهودات الإخوان ، منذ فترة من الثمانينات ، فلم تسمح لهم بإعادة تجارب قديمة ، حاولوا فى التجربة الجديدة إيجاد جبهة قوية متماسكة ، مرة مع حزب العمل والأحرار ، ومرة أخرى مع حزب الوفد ، فلم تأت تجربة انتخابات ١٩٩٥ على شاكلة التجارب السابقة فى انتخابات ١٩٨٤ ، ١٩٨٧ (وهناك تجربة أخرى أعلنت فيها جماعة الإخوان وحزب العمل والوفد مقاطعتهم للانتخابات التشريعية عام ١٩٩٠) ولذلك بدا إصرار الدولة عنيفاً فى عدم السماح بوجود حزب دينى للإخوان ، أو الإقتراب بأية صورة من إنتخابات منتصف التسعينيات حيث لن تجد أى جهود للجماعة الممزقة المسجونة قياداتها العاجزة مالياً ودعائياً فى إحراز أى مكسب سواء مع أى حزب قائم أو بشكل مستقل .

وبذلك لم يترك للإخوان فرصة لتطبيق شعاراتهم ، أو تحويل أفكارهم الإسلامية إلى واقع جديد مع الواقع الجديد فى نهاية القرن (٤) .

وهو المصير الذى لقيته - بشكل أكثر عنفاً - الجماعات التى انبثت من جماعة الإخوان عرسيد قطب أو بعيداً عنه .

لقد كان أكثر ما يميز هذه الفترة رافد ثورى يعد امتداداً للإخوان فى فكر سيد قطب خاصة بكتابه الملحوظ (معالم فى الطريق) .

إن هذا الرافد الجديد الذى بدا أكثر ظهوراً فى السبعينيات كان ينتمى إلى ثقافة شعبية سائدة ومغذاه من القهر الاقتصادى مما أفرز الثقافة الدينية العنيفة بوجه خاص

لقد كانت هذه الجماعات - التى سنعود إليها أكثر من مرة - هى التى تمثل الثقافة الجديدة فى التيار الدينى ، وفى وجود أزمة تعانيتها بقية الثقافات الموضوعية الأخرى ، الساعية لمنطلق التغيير والتجديد والتحديث ، وفى وجه أزمة حياتية اقتصادية وسياسية وأخلاقية واجتماعية عامة تعانيتها الجماهير الشعبية والفئات الوسطى .

غير أن أكثر ما يميز هذا الرافد الأخير أنه يميل إلى العنف ويدفع إليه سواء فى ممارسته الفعلية أو أفكاره الثورية .

والى جانب ذلك ، لا نعدم رافداً آخر لا يحمل رؤية للعنف ، وإن كان يحمل دعوى أكثر اعتدالاً واستتارة ، وهو فى ذلك يكتفى بتطبيق الشريعة الإسلامية ، ويحتفى بالتكنولوجيا وإن كان ذلك يحدث فى المظهر العام "رافضاً ما وراء التكنولوجيا من علم وفكر وفلسفة" .

وهذا التيار الأخير يسمى أصحابه (بالسلفيين الجدد) أو (التيار الإصلاحى الجديد) والملاحظة التى تفرض نفسها علينا هنا إن هذا التيار وإن كان يمثل امتداداً للشيخ محمد عبده ، غير أنه لا يخرج عن صورة الفكر الإسلامى كما عبر عنها رواده الأوائل .

ويلاحظ محمود أمين العالم أن ذلك يبدو فى موقفه رافضاً ، بشكل راديكالى لما يسمى بالتغريب والحداثة والنهضة العربية ، وينتهى إلى اندماج مصلحى على مع الأنظمة الرجعية ومع المشروعات الرأسمالية العالمية .

وينتمى إلى هذا التيار عدد كبير من الإسلاميين من أمثال محمد عمارة وطارق البشرى وإلى حد ما فهمى هويدى بدرجات ويلتقى أفراد هذا الرافد بأخر فى بداية التسعينيات وإن كان هذا الأخير أكثر استقلالية .

وهو ما يصل بنا إلى رافد آخر أكثر وعياً وظهوراً على مسرح الأحداث .

وهذا الرافد يمثلّه أحمد كمال أبو المجد منذ فترة مبكرة ، وإن تميز قبل ذلك بكثير باتخاذ موقف بعيد عن الغلو وقد تبلور رد فعل هذا التيار أكثر خلال حرب الخليج الثانية .

وكان أكثر ما يميز هذا التيار أن طرح خلاله كمال أبو المجد رؤية بعنوان (نحو تيار إسلامي معاصر) ثم ما لبث أن نشر بكتاب (رؤية إسلامية معاصرة) عن دار الشروق بالقاهرة ١٩٩٢ ، كانت كلها تدعو إلى طرح القضايا الإسلامية المعاصرة في إطار من (الاجتهاد) المشروع والرؤية الهادئة ، وكان أهم رموزه التي عبرت عنه ووقعت على بياناته محمد سليم العوا وحسن شافعي ومحفوظ عزام وعائشة عبد الرحمن وعبد الوهيد شلبي ومحمد المعلم وأحمد عادل كمال وغيرهم (٥) .

وثمة رافد تال يسمى (باليسار الإسلامي) وهو كسلفه - لا ينتمي لنظرية أو إطار إسلامي متكامل ، وإن كان تركيزه الرئيسي يدور حول محاربة الظلم الاجتماعي والسياسي والاجتهاد في سبيل الله والمستضعفين والتمسك بالديمقراطية وهو ما نجده تفصيلاً - في العدد الوحيد من كتاب د. حسن حنفي بعنوان (اليسار الإسلامي) الذي تضمن أكثر من تفسير لأكثر من كاتب .

على أن أكثر ما يميز خطاب هذا التيار ذلك الغموض العام ما ينتفي معه "مقومات التجانس" والتنظيم والقيادة لهذا التيار فضلاً عن الثقل الجماهيري ، نظراً لتلازم معنى اليسار والشيوعية في أذهان الكثيرين - والجدير بالذكر أن بعض المنتسبين لهذا التيار يشيرون إلى تأثرهم بالفكر الإيراني ، ومن أقطابه على تشريعاتي وهو بدوره فكر لا يخلو من الغموض والتعقيد بفضل جملة من العوامل من بينها إلتزام مبدأ التقية .

وقد يكون من المهم أن نعود إلى أكثر الروافد عنفاً الآن .

لقد ظهر هذا التيار ، خاصة ، عقب هزيمة ١٩٦٧ ، وكان من أهم ممثليه تنظيم (الفنية العسكرية والتحرر الإسلامي) لصالح سرية (والتكفير والهجرة) و(جماعة المسلمين) لشكري مصطفى ، اللذين خرجا من طابور الإخوان في السبعينيات ، وكان أكثر الدوافع لذلك أحداث هذا العقد ، كذلك ، يمكن العثور على عديد من الجماعات الأخرى في هذا الرافد وإن كان أقل شأنًا وأكثر عنفاً .

ويمراجعة أفكار تنظيم (الجماعة الإسلامية) - على سبيل المثال - سنجد أنه كان أقرب في امتداده العضوي من جماعة الإخوان من تفسير سيد قطب للمجتمع الجاهلي

بل كان أكثر غلواً في التعبير عن أفكاره من تنظيم صالح سرية "فكفر مثله كلا من النظام والمجتمع ويعنف شديد .

ويمكن أن نجد فكر هاتين الجماعتين في أدبياتهما فصالح سرية كتب (رسالة الإيمان) وشكري مصطفى كتب كلا من (التوسعات) و(الخلافة) وبسبب الفكر العنيف ضد المجتمع لم يكن يمثل تلاقى أى من هذه الجماعات رد فعل إيجابى ، ومع ذلك فإنه بعد هذه الأزمة ظهرت عدة تنظيمات أخرى لا تقل عنفاً كتنظيم الجهاد الثانى لكرم زهدى ، وهى الفترة نفسها التى شهدت قيام (الجماعة الإسلامية) و(الجهاد) ^(١)

وعلى الرغم من أن الحد الفاصل - أحياناً - بين فكر فصائل جماعة الجهاد والإخوان لا يكمن واضحاً .. فإن الباحث يستطيع تمييز الحد الفاصل بينهما ، وهو تمييز يكون من الوضوح الذى لا نجده أحياناً حين نحاول أن نفصل بين أجنحة (الجهاد) وأجنحة (الجماعة الإسلامية) بما يشير إلى أن التيار الفكرى التالى لجماعة (الإخوان) يشوب تنظيماته الغموض بدرجة ما .

وهو غموض ناتج عن أن جماعة (الإخوان) تحاول أن تمارس السياسة بشكل أكثر قرباً من التحالف مع الأحزاب أو الجماعات العلنية التى حولها بشكل علنى ، فى حين (الخطاب) الباطنى لها يكون معلناً أو واضحاً بهذا الشكل خاصة فى الفترة الأخيرة ، فى حين أن التنظيمات الأخرى ، التالية لجماعة (الإخوان) تحاول أن تمارس (نشاطها) بشكل علنى إما فى تكفير المجتمع أو تغيير النظام أو فى الإعلان عن أهدافها بوضوح داخل مصر أو خارجها .

وبهذا الشكل ، نلاحظ فى التيار الإسلامى أن الحركة السياسية كانت غالبية على الفكر وإشكالاته التى لم تحسم أكثرها ، وفى المقابل ، لم يكن ليترك النظام أياً من روافد التيار الإسلامى ليلعب دور فكرى أو سياسى على الساحة ، وتجربة (الإخوان المسلمين) أبلغ دلالة على ذلك .

كان رافد الإخوان يواجه الإخفاق المرة تلو المرة ، حين حاول أن يعبر عن فكره خلال التحالفات أو (الأسلوب) الذى لجأ إليه ، وقد ظهر هذا فى عديد من المرات سواء تحالف الإخوان مع الوفد (انتخابات ١٩٨٤) أو مع العمل والأحرار (١٩٨٧) أو فى مقاطعة الانتخابات مع حزبى العمل والوفد (١٩٩٠) أو حين تنبه النظام نفسه لخطورة فكر الإخوان الذى يحرك ممارستهم فى الخليج أو السودان ، ومن ثم ، بادر مبكراً قبل انتخابات ١٩٩٥ إلى التذرع بعدة إتهامات قانونية فألقى القبض على عناصر الجماعة فى أغلب المحافظات ووجه تهماً خطيرة إلى قادتهم تحولوا بعدها إلى المحاكم

العسكرية ليحكم عليهم أحكاماً قاسية ، وتتولى بقية أجهزة الأمن بالإجهاز سياسياً على من بقى منهم خارج السجن .

وعلى هذا النحو ، فإن أياً من التنظيمات أو الجماعات الإسلامية لم تستطع أن تلعب دوراً فكرياً فى تأكيد كثير من الأفكار التى دعا إليها قادتها ، وبقيت القضايا العامة التى دعا إليها التيار الدينى تتأرجح بين السياسة والمجتمع والدين ، فمسألة التراث لم تحل وعلاقة الدولة بالدين لم تحسم ، وقضية الديمقراطية لم تتعد قط صورة (الشورى) كما دعا إليها الكثير ، وقضية النهضة الإسلامية فى الغالب لم تتعد العودة للوراء لاستلهاام الماضى أو نقله كما هو ، كما أن مسألة الغرب ظلت هى فى الفكر الدينى لم تراوح مكانها فى كثير ، إذ ظلت علاقته به علاقة يشوبها الحذر والكفر خاصة أن الغرب لعب دور المستعمر أكثر من دور الحضارى .

لقد تعددت الإشكاليات التى لم نجد لها حلاً جذرياً فى الواقع .

ولم تكن مأساة هذه الإشكاليات غير تفسير لثقافة تقليدية لم تستطع الخلاص من تربص النظام فظل رفض الدولة كما هو ، ورفض الحاضر لم يتغير والخلاص (بالتقية) أو العنف السائد بها ولم يستطع أى رافد من هذه الروافد من إنجاز مشروع إسلامى جاهز حتى اليوم .

كما لا يجب إغفال أن العلاقة بين هذه الروافد نفسها لم تكن من العمق بحيث تحسم الإشكاليات الفكرية الرئيسية التى تواجهها أو التى بينها ، إذ أن هذه الروافد كانت تلتقى أو تبتعد حسب مواقفها الذاتية المتغيرة من الأحداث وعلى سبيل المثال ، فإن موقف جماعة (الإخوان المسلمين) ورموز حزب العمل (وقد كان متحالفاً مع الإخوان) لفترة ، هذا الموقف كان واضحاً فى أزمة الخليج ، وفى حين تولى الإخوان رفض موقف العراق فى توجيه السلاح العربى للقلب العربى ، فقد كانوا - فى النهاية- مع العراق لرفض الموقف الغربى ، وفى حين نجد أن الرموز الإسلامية فى حزب (العمل) كانوا لا يبدون شجاعة فى تأييد الضحية - الكويت - فإنهم منذ اللحظة الأولى تولوا مهمة الدفاع عن العراق فى غزوه للكويت .

وكان واضحاً أن الرافد الرسمى يلتزم جانب النظام ورموز الإسلاميين المستقلين تذبذبت مواقفهم حسب رؤيتهم الذاتية ، بل أن موقف الإخوان نفسه اتسم فى فترة من الفترات بالانقسام حين ثار إخوان الكويت على إخوان السودان على إخوان مصر .. الخ .

وياختصار ، لم يستطع التيار الإسلامى الخلاص من أسر الماضى / التراث ،
أو الحاضر / النظام ، أو الذات / التشتت فأجهض هذا كله محاولة الخروج بخطاب
فكرى متسق ، وهو ما يلخص حركة الفكر الإسلامى فى نهاية القرن العشرين .
وهنا نصل إلى حركة الفكر المسيحى .

التيار المسيحي

وكما أسهمت السبعينيات بمعاودة التيار الإسلامى لنشاطاته ، كذلك كانت إيداناً بتشكيل دور جديد لروافد المسيحية فى المجرى العريض .

بيد أن ثمة بديهيات هنا لابد من الإشارة إليها قبل أن نعود إلى (الخطاب) المسيحى فى السبعينيات .

* ومن ذلك أنه لابد من أن يفهم الموقف المسيحى ، على أنه أحد روافد التيار الدينى العريض ، فمن الخطأ النظر للفكر المسيحى أنه يتخذ موقفاً يختلف عنه فى الإطار العام ، فالفكر المسيحى فى مصر يمثل أحد روافد التيار المصرى ، الذى يواجه عصرًا كاملاً أو زمنًا غريبًا كاملاً ، فيكون الاختلاف هنا قائماً - فى الأساس الأول - بين الفكر العربى المصرى (والمسيحى جزء منه) - والتيار الغربى (والمسيحية الغربية عنصراً من عناصر تكوينه) .^(٧)

* ومن ذلك أن الموقف المسيحى هنا (هو موقف الأغلبية الأرثوذكسية) فضلاً عن موقف الأغلبية ، التى ارتبطت بالمصير المصرى الإسلامى فى مصر إرتباطاً كاملاً سواء فى التطور الحضارى أو الصراع مع الغرب .

وعلى ذلك فإن التطور القبطى فى مصر، إرتبط عضوياً بالتطور العربى ، وهو ما يميز الشخصية المصرية ، وهو ما يمكن القول معه أن القبطية (الأرثوذكسية) المصرية تظل أمتن خيوط النسيج المصرى على الإطلاق ، سواء فى الموقف من الحروب الصليبية مروراً بالتصدي للإحتلال البريطانى ، وبلورة الفكر المصرى طيلة هذه الحقبة ، وصولاً إلى ما أتى الصراع العربى - الإسرائيلى - من متغيرات كثيرة .

* ومن ذلك أيضاً أن تناول الروافد المسيحية وتياراتها وتحديدها فى تقسيمات شكلية ليست غير محاولة تسهيل لطريقة البحث ، فكل النتاج الفكرى (الخطاب) المسيحى فى مصر لا يمثل فى الجانب المسيحى منه (رؤية فكرية متكاملة) وإنما هى عدة آراء متنوعة وأفكار متفرقة بما يتشابه معه روافد التيار الإسلامى فى أغلبه .

وهو ما يقرب بنا من تشكل الروافد وتباينها فى بداية السبعينيات .

فقبل فترة السبعينيات تميزت فترة عبد الناصر بتعاطف كنسى وقبطى مع القيم السياسية الجديدة ، وبهذا ظهر تيار يؤيد الناصرية ، ويجد طريقه بين الأقباط وداخل الكنيسة ، ولكن الوضع اختلف بالنسبة للأقباط ، عنه بالنسبة للكنيسة .

فمن داخل الأقباط ظهر تيار مؤيد لسياسات عبد الناصر وهو التيار الذي أيد الإشتراكية ومنه فصائل من التيار الشيوعي .

كذلك انضم لهذا التيار الجيل الجديد ، الذي انفتح وعيه مع ازدهار السياسة الناصرية ، ويلوغ مصر وعبد الناصر مجدهما القومي والعربي ، وبورهما العالمى المؤثر ، ولكن الأمر اختلف بالنسبة للكنيسة ، فما ظهر داخل الكنيسة من تأييد للنظام الناصري اقتصر على سياسات الدولة ، والتعاون معها فى القضايا المصيرية ، لكن لا نستطيع أن نفرض أن جزءاً من الكنيسة كان يمثل تياراً مؤيداً لعبد الناصر ونظامه على الإطلاق .

المهم أنه لدى باحثى هذه الفترة كان دعم الكنيسة للسياسة الداخلية للدولة جزءاً أصيلاً من التفاهم بينهما ، وجزءاً غير مكتوب تقوم الكنيسة بمقتضاه بتأييد السياسة الداخلية ، وتقوم الدولة من خلالها ، بتعظيم دور الكنيسة ، كمؤسسة تمثل قطاعاً من المجتمع وتعظيم دور رجال الدين ، كممثلين عن الأقلية^(٨) .
على أن الأمر اختلف عنه فى السبعينيات .

ويلاحظ أبو سيف يوسف هنا أن التوتر الذى ظهر بين المسلمين والمسيحيين فى بداية السبعينيات اتخذ أبعاداً لم ترها البلاد منذ بدايات القرن التاسع عشر ، وظلت مسببات التوتر طيلة السبعينيات واتخذت أشكالها فى إطار سياسى - اقتصادى - اجتماعى محدد يلخصه على النحو التالى :

علاقة الدين بالدولة وحماية الأسرة وزواج المسيحيين ومطالبة الدولة بالتصدي لما يعانيه المسيحيون من تصرفات (الجماعات الإسلامية المتطرفة) ومن الدعاة الذين يعرضون بالمسيحية والمسيحيين^(٩) .

فى الاضطراب الحاد الذى شهدته تلك الفترة انصرف الشباب القبطى إلى (الكنيسة) للبحث عن الملاذ والحماية (كان البابا شنوده يلقى عظمته كل أربعاء فى الكاتدرائية) إذا كان تطاردهم الجماعات الإسلامية المتطرفة وتوالى الأحداث الطائفية كذلك ، لوحظ تحول كثير من الرموز المثقفة - اليسار أو الليبراليين من الأقباط - إلى الاتجاه الدينى أو المحافظ ، وغداة إعلان السادات سياسته الديمقراطية والليبرالية والاقتصادية ، تأثر الدور الاقتصادى للأقباط ، والدور السياسى للكنيسة والاتجاه المسيحى الدينى ، وتراجع دور العلمانيين (أعضاء الكنيسة) لصالح دور رجال الدين^(١٠) ، الرأى الآخر أن اليسارية كانت المجال الذى (اختارته) القبطية للتعبير عن نفسها حفاظاً على كيائها .

وباختصار تسببت أحداث كثيرة في أن تتركز القوة المسيحية الجديدة في يد الكنيسة لاجتماعها في حين تقلصت الصفوة القبطية وأصبح من يريد أن يلعب دوراً في الفترة الجديدة عليه أن يلعبه من داخل رجال (الأكليروس) .

وعلى ذلك ، فبعد أن كانت الصفوة القبطية تلعب دوراً وسطياً تحاول به التفاهم مع الكنيسة مرة والنولة مرة لاسترضاء الطرفين ، عملت طبقة (الأكليروس) الجديدة على إنهاء دور هذه الصفوة فاستبدلت الأحداث بالصفوة القبطية ، وبرز البابا شنودة الذي بدأ يلعب دوراً أكثر حسماً (على المستوى السياسي) بعد أن كانت الكنيسة تحرص على ألا تتدخل في السياسة بمفهومها العام .

لقد استفادت الكنيسة من هذه الاضرابات ليبرز على رأسها البابا شنودة ذا الشخصية "الكارزمية" الطاغية " ورغم أننا لا نخطئ في هذه الفترة بروز عناصر قبطية من المثقفين اليسار والعلمانيين والمنعزلين والأراخنة (الأفندية من المثقفين في فترة سابقة) والتوفيقين ... إلخ ، فإن النظرة العامة لروافد التيار المسيحي في ذلك الوقت لا تخطئ وأبرزها وأهمها على الإطلاق وقد تمثلت في (البابا) وقد تحول الآن ليمثل تيار (المسيحية السياسية) ينميه - على المستوى الشخصي - حس سياسي عال ، وعلى المستوى الذاتي "كارزمية طاغية " .

وهو ما يمثل أول الروافد المسيحية وأهمها .

كان تيار الأصولية المسيحية هو أهم التيارات التي ينطوى تحت لوائها عدد كبير من (الأكليروس) ، وهذا التيار التقليدي كنا نجد فيه أكثر الشخصيات المسيحية اختلافاً معه في الباطن ، لكنها في العلن لم تكن لتجرؤ على إظهار هذا الاختلاف رغم أن الأنبا شنودة نفسه كان يضعهم أحياناً في خانة المعارضة ، ومنهم على سبيل المثال الأنبا جريجوريوس والأب متى المسكين ، بل انضم للكنيسة في عصر السادات عدد كبير من المثقفين الماركسيين والعلمانيين .

وقد أفرز هذا الانحياز للبابا نمواً متسارعاً في (قوة) البابا خاصة أنه رفض التعاون مع نخبة العلمانيين والمثقفين الذين كانوا يتعاملون مع الدولة في فترة سابقة .

وفي ظل الأحداث التي درت في السبعينيات كان من الواضح أن الحس السياسي (الزعامي) للبابا شنودة قد وصل إلى أقصاه ، فلم يعد ليفصل بين الدين والدنيا (كالأب متى المسكين) ، ولم يعد ليقال من تأثير طغيان الكنيسة في كثير من الأمور لزياده اتجاهات (ميلاد حنا ويونان لبيب رزق) ولم يعد يؤثر الاتجاه التوفيقى بين الدنيا والدين ممثلاً في بعض المثقفين (كوليم سليمان قلادة) إلخ .

وحين سأل بعض من صعد الحس السياسى فى دولة يمثل فيها تياراً أو رافداً مدنياً ، قال :

" هل تريد منا كقيادة دينيين أن نأخذ موقفاً سلبياً كاملاً لا نراعى فيه شعور ولادنا ^(١١) ويذكر أنور السادات فى إحدى خطبه أنه ذهب للأنبا شنودة فى إحدى الأزمات وقال له فى معرض حديث طويل معه (يعنى أنت مش عايز تعمل زعيم ...؟) ^(١٢) هذه إطالة لابد منها للوصول إلى أمر هام ، هو أن (الخطاب) المسيحى إبان السبعينيات تشكل بشكل مغاير لما كان قبل ذلك وهى سمة اشترك فيها (الخطاب) الإسلامى كذلك فى هذه فترة مع التيار المسيحى .

على أن (الخطاب) المسيحى فى بحثه - خلال (البابا) شنودة - عن الهوية كان يحاول أن يمارسها فى اتجاهين :

- العلاقة مع الحاكم .
- العلاقة مع الذات .

ويمكن أن نعرض لهذا الخطاب بالتفصيل أكثر ، إذا كان هذا يرتبط بالإجابة عن عدة تساؤلات أكثر عمقاً كانت تشغل وعى النخبة المسيحية كجزء من النخبة المصرية :

- من أنا ؟ (البحث عن الهوية)
- من الآخر؟ (البحث عن الغرب) .
- من يحكم ؟ (البحث عن النظام) .

على أن (خطاب) البابا شنودة فى ذلك الوقت كان يمارس بشكل جدى لتكوين (هوية) جديدة مستعدة للتعامل مع النظام الجديد بشكل أكثر جذرية ، كان على البابا فى سبيل ذلك أن يمارس جملة من المواقف ضد الرئيس السادات فيما يشبه (المقاومة السلبية) وذلك فى عدة مناسبات إبان الفتن الطائفية التى حدثت فى نهاية السبعينيات تمثل هذا على سبيل المثال فى المؤتمر القبطى عام ١٩٧٧ (قبلها كانت هناك معارضاة ضد النظام لكنها كانت محدودة) حين انعقد مؤتمر بطريركية الإسكندرية وتناول عدداً من القضايا التى تمس الأقباط وتبنى مطالبهم ^(١٣) .

وكان أكثر ما يميز هذا المؤتمر الوزن الكبير (للاكليروس) فيه إذ ضم هيئات الأكليروس وأعضاء المجلس المحلى وأعضاء الجمعيات القبطية والأراخنة .. الخ .

مما يدل على أن (الأنبا شنودة) كان هنا يمثل تيار (الأكليروس) الذي يسعى للانفراد بالسلطة السياسية كتمثل للكنيسة التي هي - في النهاية- ممثلة لأقباط مصر جميعهم ، وهو بذلك يكتسب صفة (الزعامة) السياسية التي دعت للسيطرة على كثير من المؤسسات والصحف ، وسعى للسيطرة على مواطنيه من المثقفين ، إذ مارس جهوداً كبيرة للهيمنة على (المجلس الملي) في انتخاباته المتوالية ، فهيمن على كل المسائل الإدارية والمالية للكنيسة فهو الذي يشرف على الميزانية وإدارة الأملاك الكنسية وإدارة الأراضي والجمعيات القبطية وإدارة الكنائس المالية وإلى حد ما كنائس المهجر وأقباطها وعدد هائل من المحافظين الأقباط .. الخ .

وهو ما حدث بشكل ما بالنسبة إلى المجلس الأكليريكي فقد كانت هيمنته عليه قبل ذلك في حدود اختصاصاته التي تتركز على النواحي الكهنوتية البحتة وتصبح خطورة المجلس كاملة حين يتحكم في عزل هذا القس أو ذاك أو في التحريمات المختلفة .

وقد ظهر أثر البابا الكبير للتأثير في مواطنيه في كثير من القضايا الوطنية مثل قضية زيارة القدس أو مثل موقفه العام من إسرائيل ، أيضاً في الدفع بمواطنيه للمشاركة في الانتخابات الرئاسية أو التشريعية وإعداد قوائم للمجالس الكنسية .

الأكثر من ذلك أنه ينفرد بتصريحات على جانب كبير من الخطورة ، كتأييده لعدم قيام حزب قبطي في مصر ، وهو رأى في ظاهره تأييد للوحدة الوطنية ، لكنه - فيما يبدو - كيلا تتسرب منه القوة السياسية أو يشاركه فيها أحد أو يقسمها معه مما يقلل من نفوذه .

وهو في هذا كله ، سعى للابتعاد عن معارضييه من الليبراليين أو اليساريين وتحديد دور النخبة القبطية - المدنية - من داخل الكنيسة .

وهو في سبيل ذلك كان يحقر من شأن (معارضيه) ويقلل من شأنهم (١٤) .

ومن هنا بدأ يتردد بين عدد من المثقفين الأقباط مصطلحات مثل (ديكتاتورية البابا) و(البابا الظاهرة) ، في حين بدا صمت كثير من نقاة الأقباط المؤيدين للبابا في العلن لا يخلو من دلالة ، وعلى سبيل المثال صمت الأنبا جريجوريوس على كثير من مواقف البابا .

وهو ما يتضخم معه دور التيار الآخر المعارض .

وهو ما يمكن أن يطلق عليه التيار التحديثي .

لم تكن هموم المعارضة تبتعد عن واقع (الأكليروس) ، بل على العكس من ذلك كانت رد فعل لها وتحديداً إحكام قبضة البابا في كل أمور الكنيسة ، ورفض أية سلطة (باسم التحديث أو العلمانيين أو اليساريين) التدخل في أى شأن من شئون الكنيسة أو الاقتراب منها بأى نقد .

وفي الواقع ، فإن القضية لم تأخذ شكلاً محافظاً وتحديثياً كما يذهب البعض (١٥) وإنما اتخذت احتجاجاً - في المقام الأول - على سلطة البابا المطلقة .

لقد أصبح للبابا الآن خطابان :

- خطاب الدولة .

- خطاب المعارضة .

ولما كان خطاب الدولة اتخذ شكلاً رسمياً حاول فيه تأييد الدولة خاصة في القرارات السياسية الخارجية ، فقد بقي خطاب المعارضة .

وهذا الخطاب الأخير سنعرض له من موقف المعارضة نفسها .

وإذا كان خطاب البابا كنسياً (شمولياً) فإن الخطاب الآخر ، حاول أن يفصل الدين عن الدولة توطئة للتخفيف من (زعامة) البابا الطاغية ، فهذه الزعامة يمكن أن تخلق حالة من الاضطراب الحاد أقلها أن تكون هيمنة البابا على مواطنيه من الأقباط إيعازاً بفصل رأى المواطنين أو ازواجية المواقف .

وهنا يطرح السؤال نفسه .

هل الاستراتيجية واحدة لدى (التيار الدينى بقيادة الأنبا شنودة) ولدى التيار الدينى لدى المعارضة الديكتاتورية ؟ أم هناك خلاف فى الاستراتيجية ؟ أم هناك خلاف فى التكتيك فقط ؟

وهذه الازواجية كانت أكثر وضوحاً ، حين دخل المثقفون والنخبة السياسية منذ فترة مبكرة إلى الكنيسة ولم يخرجوا ، وحين ترك الأقباط - على المستوى الشعبى - لصاحب الكنيسة - البابا - حرية تناول القضايا ، خاصة من السبعينيات ليتحدث باسمهم خاصة بعد إثارة قضية العلاقة بين الدين والدولة بمواقفه المعروفة .

وقبل أن نتمهل عند عدد من مواقف (المعارضة) سوف نشير بسرعة إلى أهم من يمثلهم .

نستطيع أن ندرج من معارضى البابا عديد من الشخصيات فى هذه الفئات :

- المثقفون العلمانيون .
- المثقفون من اليسار .
- المعارضون الكنيسيون .
- مجلة (مدارس الأحد) فى فترة ما .
- مؤسسة (سان جورج)
- أقباط المهجر .

ويظل "خطاب" المعارضة الظاهرة هو رفض تدخل الكنيسة فى شئون الدولة لتتفرع منها قضايا أخرى كقضية (الديكتاتورية) و (الفساد) .. ألخ .

وهى تعد من أهم قضايا الكنيسة التى خرجت إلى الرأى العام فى الفترة الأخيرة.

وسوف نلتقى أثناء ذلك عدد من المعارضين والمحايدين برؤية خاصة من أمثال سليمان نسيم وكمال زاخر ووليم سليمان قلادة وأبو سيف ويونان لبيب رزق وغالى شكرى وسمير مرقص .

الأكثر من ذلك أننا سوف نلتقى عدد من رموز المعارضة الصامته من رجال (الكليروس) ممن يفصلون تماماً بين السياسة والدين وفى مقدمتهم الأب متى المسكين .

وسوف نلاحظ أن دائرة المعارضة سوف تتسع أكثر إذا وضعنا فى الاعتبار أن هناك عدداً آخر من الكتاب الجادين والاكاديميين ممن يمارسون النقد بشكل أكثر حيدة وهى حيدة تأتى - على العكس من السابقين - انطلاقاً من الشخصية أكثر من التوجه ، ومن الاقتناع أكثر من المواقف الشخصية .

ورغم أن قضايا (المعارضة) فى الصحف والمجلات التى أثارت فيها القضايا كثيرة مثل : مشكلة الزواج والطلاق والفساد والمهاجرين والديمقراطية .. فسوف نتمهل هنا عند القضية الأخيرة ، الديمقراطية ، لنرى موقفاً لمعارضة المسيحية من البابا .

بدهى أن تناول قضية الديمقراطية مرتبطة أشد الارتباط بقضية ديكتاتورية البابا، وهى ما نلاحظه فى هذا السياق .

والديمقراطية هنا تتصرف - بشكل مباشر - إلى ممارسة هذه القيمة خلال العلاقة بين البابا (رأس الكنيسة) ورعاياه ، وهي علاقة ترتبط بعلاقة أخرى تكون بين البابا الذى يرفض عزل (الأكليروس) من إدارة الكنيسة ، مما يمد سيطرته إلى كل شئ مما يصل بسلطته الروحية إلى الاصطدام بالسلطة السياسية .

وبشكل أدق ، يدور الصراع فى شكل من أشكاله بين البابا كسلطة روحية وبين الدولة كسلطة سياسية ، وخلال ذلك ، تتفرع عديد من المشكلات بين البابا نفسه ورعاياه ، مما يكسب قضية المعارضة أهمية خاصة .

إنه الصراع القديم بين الدين والسياسة .

ورغم أن هذا الصراع انتهى منذ فترة بعيدة ، فإنه راح يطرح نفسه بعمق منذ تولى البابا الكرازة المرقسية منذ بداية السبعينيات ، ومع ذلك فإنها لم تتوارق مع تصاعد الأحداث أو هبوطها ، والغريب ، أن العلمانية بمعناها المصطلحى تعنى فصل الإسلام والمسيحية عن شئون السياسة ، فإن المسيحية - بشكل خاص - كما لاحظ طارق البشرى فى دراسته (المسلمون والأقباط) تبدو صيغة محايدة فالحاصل أن ما يبدو لكثيرين أن حياد العلمانية شكلى فقط لأن المسيحية تبتعد كعقيدة عن شئون السياسة والابتعاد عن السياسة لا ينقص منها كعقيدة بينما الإسلام على العكس يتصل بشئون الدنيا ، وإذا كانت نشأة العلمانية فى أوروبا ضد الكنيسة ، فقد كانت ضد نشاط دنيوى للكنيسة يمثل نتوء فى العقيدة نفسها^(١٦)، وعلى هذا فإن قضية فصل السياسة عن الدين كانت قضية محسومة بالنسبة للفكر المسيحى فى العصر الحديث .

ورغم بداية القضية فى الفكر المسيحى ، فإن إثارتها بشكل مستمر منذ السبعينيات ، كانت تعنى تغيراً كبيراً فى القيم التقليدية للكنيسة ولرجالها .

لقد أكد بداية القضية الأب متى المسكين منذ بداية الستينيات ، ثم راحت تثار أكثر فى السنتين الأخيرتين بما لا يمكن أن يمثل أمراً عابراً ، لقد عبر عن هذا الأب متى المسكين حين قال منذ أكثر من ثلث قرن هذه العبارة :

(وسيان من حيث الخطورة والنوافع المنحرفة أن تطلب الكنيسة القوة من السلطان الزمنى أو تحض على الاستهتار بقوة السلطان الزمنى لأن فى الأولى خروجاً عن اختصاص الكنيسة ، وفقداناً لمصدر قوتها الروحية .. وفى الثانية خروجاً على المنطلق المسيحى ووصية الإنجيل ، ووقوعاً فى دينونة الله)^(١٧).

ورغم أن الأب متى المسكين يسهب كثيراً حول ضرورة فصل الكنيسة عن الدولة بشكل واضح ، فإننا لا نعدم في العام الأخير من يردد هذا الرأي ولا سيما من بين المثقفين والأقباط أنفسهم ، ففي تحقيق لها في مجلة (رسالة الكنيسة) عدد رقم ٤٧ - ص ٢٧ يقول أبو سيف يوسف بوضوح شديد :

(أنا لا أوافق إطلاقاً على العمل السياسى لرموز الكنيسة (رجال الدين) والوضع الحالى هو نتاج ضعف الحياة السياسية فى مصر ، وإذا اضطرت الكنيسة للخوض فى السياسة .. فهذه مسئولية العلمانيين المسيحيين) .

ثانياً : التيار العلمى - الغربى

وهذا التيار يعد امتداداً لتيار سابق كان يرى أن الحضارة الغربية وثقافتها وممثلها ليست غير الخيار الوحيد الذى يجب تلمسه للخروج من عصر التخلف ، وعلى هذا فقد رأى رواد هذه المدرسة قبل السبعينيات إننا يجب أن نأخذ من الثقافة الغربية المادة والثقافة معاً ، غير أن هذا التيار تطور أكثر بعد هزيمة ١٩٦٧ فعلى أثر الهزة العنيفة التى أصابت العقل المصرى عاد الكثير من ممثلى هذا التيار إلى تاريخ الفكر ليدرسوه ، ويخرجوا منه ما يجب الاعتماد عليه للخروج من هذه الهزيمة ^(١٨) .

وكان تاريخ الفكر - غالباً - لا يخرج عن الفكر الغربى الخالص .

والمهم أن نشير أن هذا التيار يقف على التقيض من التيار السابق عليه ، فإذا كان التيار الدينى يتخذ من (المرجعية) الدينية الإطار الوحيد له ، فإن التيار الغربى يرى فى الغرب (المرجعية) الحضارية الوحيدة له ، مع الفارق أن هذا التيار الأخير تطور عقب ١٩٦٧ أكثر مما تطور التيار الدينى ^(١٩) .

وهذا التيار يكاد يكون فى تطوره أكثر تجانساً من غيره ففى الماضى كان من أبرز رواده لطفى السيد وسلامه موسى فى حين أن الحاضر يضيف حسين فوزى ولويس عوض وزكى نجيب محمود وخاصة قبل الستينيات ، حيث تحول بعد ذلك إلى نزعة توفيقية والأنبا جريجوريوس ... الخ .

أما حسين فوزى ، فقد ظل فى عصر (النهضة) الأوروبى طيلة حياته ، إلى درجة أن آخر أعماله التى صدرت بعد رحيله مباشرة كان كتابه الذى اختار له اللفظة الأجنبية (الرينسانس) ^(٢٠) وفيه راح - فى رحلة طويلة - إلى عصور النهضة الغربية ومباهجها وشخصياتها الأسطورية ولم يخرج منها أبداً .

أما لويس عوض ، فإنه غاب طويلاً في الثقافة الغربية منذ ترجم لهوارس (فن الشعر) عام ١٩٤٥ حتى أفاق على هزيمة ١٩٦٧ .

وبين الحرب العالمية الثانية وهزيمة ١٩٦٧ لم يخرج عن أشعار شلى وكتابات أوسكار وايلد ودراما شكسبير وأسكليوس مروراً بكتابات كثيرة في الأدب الإنجليزى وأفكار (الاشتراكية والأدب) عن الغرب ، وحتى إبداعاته الفكرية اختار لها أسماء غربية خالصة أو ذات دلالات غربية خالصة :

بلوتولاند و(الراهب) إذا ما جاءت هزيمة ١٩٦٧ حتى كان قد عاد إلى كتابات نشرها عام ١٩٦٤ بعنوان : (المؤثرات الأجنبية في الأدب العربى) ليعيد نشرها عام ١٩٦٩ بعنوان : (تاريخ الفكر المصرى الحديث) ومنذ هذا الوقت راحت كتاباته تبحث في تاريخ الفكر المصرى عن النهضة الغربية ١٩٢٠ في محاولة للخلاص من الصدمة.

ومع صدمة هذه الهزيمة تغير اهتمام لويس عوض في حين أن (البوصلة) لم تتغير في إشارتها إلى الغرب فقط .

وسوف نتمهل - أكثر - عند لويس عوض في موضع آخر .

غير بعيد عن هذا فكر زكى نجيب محمود ، فليس من المصادفة أن تكون فلسفة زكى نجيب محمود تقوم - في المقام الأول - على المنهج التحليلى الغربى ، والوضعية المنطقية بوجه خاص ، ووجه المصادفة هنا يتمثل في أن القرن الثامن عشر كان محط أنظار أكثر مفكرينا ، والمدرسة التجريبية في هذا القرن تعد أحد أهم مصادر الاتجاه التحليلى المعاصر " أضف إلى ذلك أن الفلسفة عنده تظل منطقاً للعلوم ، فدور الفلسفة يظل - على عكس مما هو شائع في القرون السابقة - وهو إلقاء الضوء على لغة العلوم .

وقد شدد د. زكى نجيب محمود للباحث لمرات عديدة أنه (ناقدٌ للفكر) (٢١) وهو ما ينسحب على تناوله لكثير من القضايا والظواهر العلمية منها والأدبية .

وبوسعنا أن نواصل مع (ناقد الفكر) بمنهجه الغربى الصرف - منذ ترجم أول أعماله (الفلسفة اليونانية) ١٩٢٥ حتى آخر كتاب له (حصار السنين) ١٩٩١ وما بين الاثنين نستطيع أن نبصر مع العالم ذى التوجه الغربى العلمى الجاد من شكسبير ١٩٤٣ و (قصة الأدب فى العالم) ١٩٤٣ ، و(شروق من الغروب) ١٩٥١ ،

و(المنطق الوضعي) ١٩٥١ ، و(خرافة الميتافيزيقا) ١٩٥٢ ، و(بيفيد هيوم) ١٩٥٨ ،
و(المنطق الوضعي) ج ٢ ١٩٦١ ، إلى آخر هذه الكتابات التي لم تتوقف عن ثلاثيته التي
بدأت في بداية السبعينيات بكتابه (تجديد الفكر العربي) في بداية السبعينيات
حتى رحل .

والجدير بالذكر أن وقفته في بداية السبعينيات لم تكن كما هو شائع (ارتداداً) إلى
التراث الديني ، أو حتى - توفيقاً - كما يردد على فلسفته ، وإنما ما لا يجب اغفاله
أن الغرب بعلومه التجريبية والطبيعية ومناهجها ظلت تدين هذا المفكر الكبير إلى
نهاية حياته ، ولم يكن يهرب إلى الغرب قط ، وإنما كانت وقفته للبحث عن وسيلة لتأكيد
الهوية العربية ، ولكن بمنظور غربي خالص .

كان السؤال الذي طرح منذ السبعينيات لديه هو : كيف تلتقى أصولنا الموروثة مع
ثقافة العصر الذي نعيش فيه ؟

وراح يجيب عن هذا السؤال إجابة واحدة طيلة ربع القرن الأخير ، ويقول في آخر
ما كتب :

(من معالم الرؤية الواضحة ... إن ما تقدم به الغرب يمكن أن نتقدم به نحن ، على
مستوى الوطن المصري ، وعلى مستوى الأمة العربية ، في أن واحد ، فما الذي تقدم
به الغرب ثم فانتنا نحن فتخلفنا؟)

وبعد أن يسأل أسئلته الواعية يجيب :

(إنه على وجه التحديد ، العلوم الطبيعية ومناهجها ، لأن العلوم الطبيعية ومناهجها
هما اللذان استحدثتا مع النهضة الأوروبية) (٢٢) .

إن زكي نجيب محمود لم يقلل من غلوه للانحياز للعلم الغربي وآلاته التكنولوجية
فقط ، وإنما أضاف ، في السبعينيات ، إلى الموقف الانتقائي الإجرائي ، والبعد
الروحي نون الخلاص من الموقف الأول : العلم والتكنولوجيا وشروطهما .

ولا يجب أن ننسى هنا أن عبد الرحمن بدوي صاحب الاتجاه الغربي ينتمي إلى
ما يمكن أن يطلق عليه (بالوجودية) ، فخطابه يمثل تجربة فلسفية واعية تميل إلى
فلسفة الغرب ، وقد كان أكثر مفكرى عصره ، وعياً بما تقدمه أوروبا وتحتمه كشرط
من شروط العيش في هذا العالم ، وهو ما يفسر كيف شغل بالمناطق الفكرية العلمية
لدى الغرب ، بل في إطارها يرى صورة الإسلام ونصوصه التي قدمها بالعربية .

حقاً ، لقد عارض كثيراً من أفكار الغرب ، لكن معارضته كانت تعود إلى الفكر الغربى نفسه من حيث المنهج ، ويلاحظ على زيعور فى كتابه (قطاع الفلسفة الراهن) بيروت ١٩٩٥ : إن بدوى يرى أن الفكر الغربى إكتفى فقط يتمثل ما هو امكان فى الإلحاد : كالأيدولوجية الواعية إلى التأسيس على العلم ، والدعوة إلى جعل العقل مفكراً (٣) وما إلى ذلك مما يحيل الفكر العربى إلى فكر غربى خالص .

وعبد الرحمن بدوى نفسه (حالة) نموذجية لفهم تطور التيار الغربى الخالص كأحد التيارات الفاعلة فى البنية العربية منذ فترة مبكرة .

أما الأنبا جريجوريوس ، فرغم أنه ينتمى - كما رأينا - إلى المدرسة المحافظة وإلى رجال (الأكليروس) الكنسيين ، فإن التأمل فى فكره يؤكد على أن المرجعية الغربية قسماً مشتركاً فيه ، إن من يتابع كتاباته لا يفوته اعتزازه الكبير بالوطنية المصرية النابعة من أصول فرعونية قديمة ، وإيمانه الكبير (بالقبطية) ذى الأصول القديمة ، لكنه يضع هذا كله بشكل غامض فى إطار الفكرة أو الحضارة الإنسانية التى هى - فى الأساس الأول - غربية .

إنه يؤكد هذا بتأكيد أنه لنا حضارة مصرية قديمة ، لكن لم يتنبه لها المحدثون من المصريين إلا بعد أن سبقهم إليها الألمان والإنجليز والفرنسيون ، والطلليان والروس والأمريكان وغيرهم من علماء الغرب (٢٤) .

وهو بهذا يعزو كل ما يكتشف من أثارنا للغرب ، وهو ما يجعله لا يتوقف قط عند قضية (الأصالة والمعاصرة) كما يثيرها أهل الشرق ، فتراثنا وإن كنا نتذكره ، فلا بد وأن نتذكر قبله أننا يجب أن نسعى إلى إحيائه وفى سبيل إحيائه لا نتردد عن أخذه من الغرب ، لقد بات علماء الغرب أكثر علماً بعلوم الشرق وحكمة الشرق .

ومراجعة كتابات الأنبا جريجوريوس ترينا أنه يولع بالفكر الغربى ، فقد أصبح ملكاً للإنسانية كلها ، ومن خطأ رأى إذن أن نرفض مدينة الغرب .

وهو ما يفسر عدم اهتمامه بالقول الذى يذهب إلى الخوف من غزو الغرب لنا .

ثالثاً : التيار - الليبرالى

وفى اختلاف مع التيار الدينى أو الغربى ، يقف أمامنا تيار آخر يتبلور أكثر ، عقب هزيمة ١٩٦٧ ، بعد أن كان تجمد بعضه فى الفترة الناصرية ، ولم يتخلق بعضه الآخر لافتقاد المناخ الذى توفر له فيما بعد .

وفى بعض الأحيان يمكن أن ينحت مصطلح (المجتمع المدني) ليطلق على أصحاب هذا الاتجاه مع تفاوت روافدهم وتعددتها .

ويمكن أن نرى فى حزب الوفد ورموزه الجدد أهم الروافد لهذا التيار ، فمنذ سمح لهذا الوفد بالعودة فى السبعينيات ، حرص على الهجوم على النظام السائد (الشمولى) مركزاً على الفترة الناصرية - بحكم التأثير التاريخى - مردداً أن الديمقراطية ليست غير عملية تظهيرية زائفة لتداول الأنوار بين أطراف العملية السياسية وأن الحكم فى جوهره قائم على نظام الحزب الواحد .

وقد كان أكثر فرسان هذا الرافد وأكثرهم خصومة مع الفترة الناصرية أحمد أبو الفتح ، ووحيد رافت وممتاز نصار ، ونعمان جمعة ، ود . محمد عصفور ، وعبد المنعم مراد .

غير أنه يلاحظ أن لهجة هذا الرافد تتغير عقب أزمة الخليج أو عقب نشوبها مباشرة لصفقة - فيما يبدو - تمت بين الحزب والنظام فإذا بممثلى حزب الوفد يتخونون موقفاً يكاد يكون شديد التطابق بشكل يثير العجب مع موقف الحزب الوطنى - الحاكم (٢٥) ولا يلبث بعد إنتهاء حرب الخليج أن يعود إلى موقفه القديم وإن كان باستحياء ليعود معه مفكروه من الأسماء القديمة أو بعض الأسماء الجديدة المنتمية له .

وهذا الرافد يظل أقرب الروافد الليبرالية من النظام وأكثر خصومة له على المستوى التاريخى .

هذا هو رافد الليبرالية القديمة .

ولا يمكن أن نخطئ تياراً آخرأ أو رافداً يغلب عليه سمة (الليبرالية الجديدة) ينتمى إلى الليبرالية القديمة لكنه يضيف إليها - أكثر - بعض الاجتهادات ، إذ أن رموز هذا التيار ليس لديهم أى ثأر تاريخى مع ثورة ٢٣ يوليو لأن هذه الثورة رغم بعض عيوبها فى التطبيق إلا أنها من جانب آخر أدخلت قطاعات واسعة لم يكن لها القدرة على المشاركة السياسية على الإطلاق " على حد تعبير ممثلى هذا التيار .

ونستطيع أن نميز فى رموز هذا التيار ما يكتب فى نشرته الشهرية التى تصدر تحت اسم (النداء الجديد) أسماء كثيرة ومن هؤلاء : سعيد النجار ووحيد عبد المجيد وحازم البيلوى ، وأسامة الغزالى حرب ، وعبد المنعم سعيد ومحمود أباطة ... ألخ .

ونستطيع أن نقرب أكثر من هذه الجماعة ، لتعرف أكثر على أهم ما تتميز به وثائق هذه الجمعية والنشر التي تصدرها بانتظام والشروحات المؤسسة لمنظريها - وفي مقدمتهم سعيد النجار ، ود. وحيد عبد المجيد - ومن الوهلة الأولى ندرك أن النظرة الشمولية لا تتوقف عندهم عند تجديد الليبرالية وحسب ، وإنما عند تجديد إيجابياتها عبر سياق التطور العالمى (٣٦) .

ونعتقد أننا نستطيع تلخيص "خطاب الليبرالية الجديدة فى عدة ملاحظات أساسية منها أن هذه الليبرالية - خاصة من خلال برنامجها ونشراتها - تعكس جوهر ما تريده ، فالبرنامج - على سبيل المثال لا يركز فقط على زيادة الانتاج أو على التحرير الاقتصادى إنما يتحدث عن التحرير الاقتصادى وعن التحرير الاجتماعى والسياسى ، ومن هنا فالبرنامج يمل المنطق الفلسفى لليبرالية بشكل هو الفردية .

بل الفرد بوجه خاص على اعتبار أن الفرد هو أساس المجتمع .

ويلاحظ أهم رواد الليبرالية الجديدة د . سعيد النجار (فى رسالته : الليبرالية الجديدة ومستقبل التنمية فى مصر ج ١ ص ٣٩) أن أهم ما يميز الفكر الليبرالى هو الإيمان بأن الفرد يمثل حجر الزاوية فى تقدم المجتمع ومن ثم فهو يرفض النظرية الشمولية للاشتراكية التى تستند إلى مفاهيم جماعية ، يختفى فيها نور الفرد من حيث هو كيان مستقل فى إطار اجتماعى .

وهو رأى يتفق فيه أعضاء هذا الاتجاه .

إن وحيد عبد المجيد أهم منظر لهذا الاتجاه يلخص خطاب الليبرالية الجديدة فى عدة ملاحظات أساسية منها أن هذه الليبرالية تستوعب عدداً من الإجراءات التى قامت بها ثورة يوليو مما يعنى تعظيم الدور الاجتماعى مع الجانب السياسى ، كما أن ثورة يوليو - وهى تعلن أنه ليس لديها ثأر تاريخى - كانت مرحلة تاريخية فى التطور الاجتماعى والسياسى فى مصر .

وهى رغم مخالفتها أحياناً لحقوق الإنسان أو ضربها للأحزاب وقواعد الليبرالية إلا إنها أدخلت قطاعات واسعة لم يكن لها القدرة على المشاركة فى العملية السياسية على الإطلاق (٣٧) ، كذلك فإن الفكرة الليبرالية هنا هى الفكرة الوحيدة التى تكفل التطور السلمى للمجتمعات ، ولا تدعى وجود أنماط ثابتة للمجتمع وإنما تضع جملة

قواعد أخلاقية مرتبطة بالتسامح وقبول الآخر مما يجعل المجتمع يمارس تطوره بشكل سلمى (٢٨) .

ويتوقف أحد منظري الليبرالية الجديدة - وحيد عبد المجيد - عند أهمية التدخل الحكومي بقدر، ويقر بالوظيفة التوزيعية لا لإنتاجية الدولة المعاصرة ، أى أن التدخل لإعادة توزيع ناتج العملية التنموية ، وليس الأصول الاقتصادية عبر الأداة الضريبية والإنفاق على الخدمات الاجتماعية ، وضمان ظروف عادلة للعمل فى إطار السوق الحرة واقترن هذا التطوير بتجاوز الشك القديم فى الدولة ، التى كانت قد اعتبرت شراً لا بد منه وبالتالي ينبغى تقليصها إلى أقصى حد ممكن وساعد على رسوخ الديمقراطية على تجاوز ذلك الشك ، ومن ثم اعتبار الدولة التى تخضع أجهزتها للمراقبة ، والمحاسبة أداة للخير العام حيث تسعى إلى ضمان التوازن الاقتصادى ومعالجة الاختلالات والقيام بالاصطلاحات اللازمة كى لا يبقى أحد بقدر الامكان خارج نطاق عملية التنمية فأهم ما يميز الليبرالية الجديدة العناية بتنمية المجتمع بكل فئاته ، وليس فقط تنمية الاقتصاد ، ولذلك طورت مجموعة من المفاهيم المترابطة (٢٩) .

والليبرالية الجديدة كذلك تعتبر تعظيم الانتاج هو المدخل الضرورى للعدالة الاجتماعية ، ويفترض ذلك توفير الحوافز الضرورية للمستثمرين فى ظل آليات السوق الحرة لكن تدخل الدولة بدورها الإشرافى لمعالجة الاختلالات التى قد تنجم عن الآليات وضمن الحد الأدنى الاجتماعى الذى يحقق الحرية الإيجابية عبر إعادة التوزيع ولذلك فهى تتفوق فى عنايتها بالفقراء على أية نظرية اشتراكية (٣٠) .

ونؤثر هنا أن ننقل نصا لصاحب (الليبرالية الجديدة) لنرى إلى أى حد حاول أصحاب هذا التيار تسجيل فكرهم والتنظير له ، ويقول وحيد عبد المجيد : أن هذا ما أكدت عليه وثيقة (الركائز الفكرية) لجمعية (النداء الجديد) والتى تضمنت إفساح المجال أمام الحوافز والمبادرات الفردية مع تهذيبها على النحو الذى يحقق الانسجام بين المصلحة الخاصة ومصلحة المجتمع ، كما حرصت على تأكيد أن الاعتقاد بغياب الدولة فى ظل نظام الاقتصاد الحر يعد من الأخطاء الشائعة مع شرح وظائف الدولة فى هذا النظام من منظور ليبرالى جديد يصل إلى طرح قضية العدالة الاجتماعية بوضوح لا لبس فيه وإيضاح الآليات القادرة على الأخذ بيد الفقراء وإبراز العلاقة الوثيقة بين هذه العدالة وبين الكفاءة الاقتصادية والحرية السياسية .

لذلك فإن كان قطاع من المثقفين العرب لم يقدر له التعرف على فلسفة الليبرالية الجديدة من منابعها فلا أقل من أن يهتم بالتعرف على أحد الطروح العربية لها (وثائق جمعية النداء الجديد في مصر) قبل إصدار أحكام استناداً إلى مواقف مسبقة وربما ساعد ذلك على مراجعة هذه الأحكام أو على الأقل ترشيد الحوار حول المستقبل وليتنا نؤمن بحكمة القراءة قبل الكتابة ولو في بعض الأحيان فنحن في حاجة إلى وضع حد للخلط بين الليبرالية الجديدة واتجاهات معرفية أخرى وخاصة الاتجاه المحافظ الجديد (اليمن الجديد) ويبلغ هذا الخلط مداه ليصل إلى حد اعتبار التاتشرية في بريطانيا والريجانية في الولايات المتحدة تطبيقين لليبرالية الجديدة ، دون إدراك أن هذه الليبرالية لم تتعرض لنقد ، بل لتجريح مثلما تعرضت له من أنصار التاتشرية والريجانية المحافظين ، وهذا أمر طبيعي يفرضه التباين الجوهرى بين الاتجاهين ، والذي لا يقتصر على مجرد خلاف حول طبيعة النظام الاقتصادي وتكييف العلاقة بين دور الدولة وآليات السوق على نحو يجعل الليبرالية الجديدة أكثر قدرة على معالجة قضية العدالة الاجتماعية من أى اتجاه آخر معاصر ، إنه تباين معرفى مرجعه نظرة الليبرالية الجديدة للإنسان باعتباره إنساناً فردياً اجتماعياً ، أى أنه غاية في ذاته وعضو في مجتمع في آن واحد ويترتب على ذلك القبول بدور مهم للدولة من خلال سياستها التوزيعية والرقابية والإشرافية ، انطلاقاً من أن الأسواق لا تعمل من تلقاء نفسها ، وأن سيرها الطبيعي قد لا يتيح لكل فئات المجتمع أن تنعم بثمار التنمية .

ويمثل هذا الاتجاه الليبرالى الجديد تطويراً لبعض مسلمات الليبرالية الكلاسيكية التى يؤمن بها الاتجاه المحافظ الجديد ، يضعها فى سياق لا ينسجم مع جوهر الليبرالية ، وقد حدث فى هذا التطوير نتيجة لعوامل عدة من أبرزها :

١ - عوامل اقتصادية ترتبط بما ثبت من أن السوق الحر تماماً غير قادر على تحقيق التوازن الاقتصادى .

٢ - عوامل سياسية راجعة إلى رسوخ الديمقراطية وما أدى إليه من تراجع الشكوك السابقة فى دور الدولة ، والذي كان ينظر إليه فى الليبرالية التقليدية كعائق أمام الحرية الطبيعية للأفراد .

٣ - عوامل فلسفية محورها تغير النظرة الطبيعية الإنسانية على نحو يتجاوز الاغراق فى الجوانب الاقتصادية فلم يعد الإنسان وفقاً للنظرة الجديدة مجرد مستهلك للمنافع أو إنسان سوق فى المقام الأول : وأصبحت هذه النظرة تركز عن التطوير

الذاتى المتناسق للطبيعة الإنسانية فى محيط اجتماعى بحيث لا يترك أى شخص خارج نطاق عملية التنمية الموصولة (٣١) .

لكن لا ينبغى أن يقود هذا التحول إلى خلط آخر بين الليبرالية الجديدة والاشتراكية الديمقراطية فعلى رغم أن للدولة دوراً أساسياً فى كليتهما ، يظل هناك فارق جوهري بينهما ، وهو يتمثل فى عدم قبول الليبرالية الجديدة - بعكس الاشتراكية الديمقراطية - لسياسة التأمين وملكية الدولة لوسائل الانتاج فدور الدولة فى الليبرالية الجديدة هو إقامة وتدعيم البنية الأساسية وتنمية الموارد البشرية عبر سياسة خدمات واسعة النطاق وضمان التوازن الاقتصادى والاجتماعى وإعادة توزيع الدخل من خلال ضرائب تصاعدية للحد من الفوارق الهائلة (٣٢) .

ورغم جدة التجربة وخصوصية الطرح الذى يقدمه مفكروها ، فإنها مازالت تواجه انتقادات كثيرة ، أكثرها تقليدية تعود إلى التخوف من ارتباط هذه التجربة المعاصرة وشبهتها قبل الثورة أو نظيرتها فى العالم العربى على بعد القياس بينهما .

فحسام عيسى يؤكد أن الفكر الليبرالى فكر أيولوجى لاعلمى ويربط بينهم وتجربة محمد على وتهمل التاريخ ويعود حسام عيسى ليكرر ما سبق أن حذر منه وحيد عبد المجيد من الربط بين الشمولية والفساد (٣٣) ويتعرض له أكثر من ممثل للتجربة كسعيد النجار (٣٤) .

ويلاحظ أنه فى إحدى الندوات راح د . أحمد عيد الله يحدد خمسة إشكاليات تواجه الليبرالية المصرية وهى حول (مسألة الفرد والجماعة ، وقضية الانتاج والتوزيع وحول الإرث التاريخى ، والقطاع العام وموقف الليبراليين من الدولة التسلطية ومن مشروع الدولة الدينية) .

ويكون على عدد من ممثلى (الليبرالية الجديدة) أن يدافعوا عن أهدافها رافضين أن تقوم على الملكية الخاصة ضد الملكية الاجتماعية .

ومن المهم أن نشير فى هذا السياق إلى أن هذا الرافد الذى يتحلق حول (نشرة) النداء الجديد لا يقتصر جهده فقط على البعد الاجتماعى ، وإنما يضيف إليه الحافز الثقافى ، والولع بالتاريخ ، والاهتمام بالموضوعية أكثر من الذات وهو ما نلاحظه من الربط بين ثنائيات الرافد التقليدى والرافد الجديد فى عديد من القضايا السياسية والاجتماعية والثقافية .

على أن أكثر من يعبر عن المجتمع المدني على المستوى الفكرى والوعى بالمتغيرات الجديدة فى العالم (تظل) هذه الجماعة التى تصدر نشرة غير دورية تحت نفس العنوان (المجتمع المدنى) ويمثل أهم أقطابها د . سعد الدين إبراهيم وكتيبة من المثقفين اختارهم بوعى شديد من شتى التيارات وحاول صهرهم جميعاً فى هذه البوتقة الذى يعد رائدها ومؤسسها الأول فى مركز (ابن خلدون) .

ونشرة (المجتمع المدنى) الذى يكتب فى عنوانها الثانى (نشرة المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى الوطن العربى) حاولت مواجهة كل القضايا التى تنتمى لقيم هذا المجتمع من (إدانة) للمثقفين المصريين لصالح رواية (أولاد حارتنا) إلى مهاجمة الشيخ محمد الغزالى لموقفه من (أولاد حارتنا) إلى الدفاع عن (مهاجر) يوسف شاهين حيث رفعت ضده القضايا لموقفه أو النيل منه أو ضد محاولة تسييس كارثة الزلزال التى حدثت فى مصر لصالح النظام وهو ما فعلته بعد قليل مع (كارثة السيول) .

ومراجعة أعداد هذه النشرات أو التقارير السنوية يتضح حجم القضايا الضخمة التى يثيرها ، أو حجم القضايا الخاصة التى يتصدى لها مع خطورتها (مثلاً مؤتمرات الأقليات) وكان المركز قد عقد ندوة حول هذا الموضوع لكن تصاعد الهجوم العنيف ضده لم يمنعه من عقد فى ليماسول بقبرص (١٤ مايو ١٩٩٤) مما أحدث أزمة كبيرة .

ويستحق هذا الرافد الأخير وقفة خاصة فى موضع آخر لخطورته (٣٥) .

بيد أننا نلاحظ أن أكثر من رمز لهذا التيار أثر أن يطير بعيداً عن السرب .

- فتوفيق الحكيم أثر منذ فترة مبكرة من السبعينيات أن يثير قضية الارتداد عن الفترة الناصرية ، عقب نشر كتابه الصغير (عودة الوعى) وهو كان توطئة لخطوط معاركه التى ستثار أكثر طيلة سبعينيات حول الإقليمية والعروبة مؤثراً أن تكون مصر كسويسرا ليس لها أدنى اهتمام لما يدور خارج حدودها ومضى معه فى نفس الطريق عدد لا يستهان به من رموز المثقفين فى ذلك الوقت من أمثال : وحيد رافت ولويس عوض وحسين فوزى وحسين فوزى النجار .. وغيرهم .

- وكذلك تتردد أسماء كثيرة فى تيار العلمانية لتتعدد روافدها ، فإذا بنا أمام عدد كبير من مثقفى هذه الفترة مثل جمال حمدان وأحمد بهاء الدين وفؤاد زكريا ويونان لبيب رزق فى الفترة الأولى وسعيد العشماوى ، ومن المؤرخين كل من د . عبد الخالق لاشين ود . عاصم الدسوقي .

ولا يمكن أن نترك هذا الرافد دون أن نتمهل عند د . يونان لبيب رزق ، هذا المؤرخ - وهو فيما يبدو - ليبرالى التوجه إلى الفترة القومية فى عصر عبد الناصر ، ولم يعرف فى فكرة تطرفاً ظاهراً فى موقفه الفكرى بشكل عام ، وهو ما يظهر معه انتماؤه للفكر الليبرالى (التحديثى) أكثر منه للكنيسة المصرية بحكم انتمائه القبطى .

ومع إننا لا نستطيع أن نغفل مسألة التكوين العقيدى ، فإننا لا نستطيع كذلك ، أن نغفل وعى المؤرخ فى مجتمع مدنى ، يؤثر أن يكون وطنياً مصرياً مؤثراً بالنسيج العلمانى الغربى فى تعامله مع القضية الوطنية ، يعكس هذا عدداً من الندوات التى كان يشارك فيها ، كذلك كتاباته التاريخية والمعاصرة ، لعل أهمها مقالاته (مصر المدنية) التى نشرها بالمصور ومالبث أن تحولت إلى كتاب تعكس هذه الأفكار حول العلاقة بين الدولة والدين مؤثراً التحديث فى دولة غير دينية ، مساهماً - إلى حد ما - فى (صناعة المجتمع المدنى فى مصر) .

وهو فى هذه الكتابات وغيرها يحاول أن يجد فى مرآة التاريخ ما يحلم به فى الحاضر ، ففي هذه المقالات الأخيرة راح يتابع صناعة المجتمع المدنى التحديثى عبر تلك المتغيرات على النشأة المبكرة لمفهوم الوطن فى مصر ، بل ترسيخه عنها فى سائر أنحاء المنطقة (ص ٤ من المقدمة - دار طيبة ، القاهرة ١٩٩٢) .

وربما كانت كتابات يونان لبيب رزق بجريدة الأهرام (عن الجريدة منذ القرن الماضى) هو جزء من هذا التيار التحديثى الذى يميل إليه كتطوير للتيار العلمانى الغربى خلال فكر قومى عربى بقصد ترسيخ الحكومة المدنية بعيداً عن الدين .

ويمكن أن نجد ذلك أيضاً فى موقفه من البابا شنودة ، فهو يعد من الأقباط المحايدى ، الذين لا يقف أى منهم فى صف (التأييد) المطلق للبابا .

كما أنه لا يقف فى صف المهاجمين ، كغيره من بعض الأقباط .

وإنما يلتزم موقف (الحيدة) فى معارضته للكنيسة - إذا جاز لنا استخدام هذا المفهوم - إدراكاً منه أن موقف البابا (الكاريزمى) يمكن فى حالة غلوه أن يحول بيننا وبين إقامة الدولة المدنية على أسس قومية مصرية .

وهو موقف نجده فى كثير من المواقف الأخرى له .

غير أن التيار القومى يحتاج إلى تمهل أكثر نصل إليه فى موضوع آخر .

رابعاً : التيار اليسارى

حين أراد البعض رصد ^(٣٦) التيارات الفكرية لدينا ، فإنه راح يشير إلى التيار الدينى والتيار الليبرالى والتيار الغربى بثلاث تعبيرات شخصية على النحو التالى :

- الشيخ والسياسى وداعية التقنية .

نون أن يفرد صورة لشكل الوعى عند التيار الرابع : التيار اليسارى أو (الاشتراكى العربى (*)) .

إن اليسارى المصرى مثل لحظة من لحظات الوعى لا يمكن إنكارها قط فى تيار الفكر المعاصر وإن تأخر قليلاً التأسيس الفكرى لها ، فإذا كانت أنماط الفكر التاريخى يمكن رصدها فى الغرب فى القرن الثامن عشر (الشيخ ، السياسى ، داعية التقنية) ، فإننا نستطيع رصد نمط الفكر الاشتراكى عندنا ^(٣٧) بدءاً من السان سيمونين ورفاعه الطهطاوى فى بدايات القرن الماضى مروراً بعدد من الارهاصات الأكثر تأثيراً فى حياتنا الفكرية حتى ظهر رويداً رويداً نمط التيار اليسارى ممثلاً فى الاشتراكى (والماركسى) فى مفهوم تال .

هذا التيار اليسارى ظل مستمراً إلى سبعينيات هذا القرن وهو يحمل كغيره - التيارات : الدينى ، الليبرالى ، الغربى - أسئلة معلقة من الحقبة الماضية ^(٣٨) ، وإن تمهل أكثر من غيره عند قضية السلطة فى طبيعتها وفى طبيعة توجهاتها وممارستها السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، مما نلتقى معه بعامل الوعى بالوجود ، والذاتى بالموضوعى ، والفكرى بالعمل .. وما إلى ذلك من التنبيه إلى أن الفكر الماركسى يحاول - كما يقول أحد ممثليه - أن يمتلك معرفياً التراث فى سياقه التاريخى والاجتماعى وإنتاج معرفة علمية عنه ^(٣٩) .

* على سبيل المثال ، فإنه رغم ظهور الفكر الاشتراكى منذ فترة مبكرة فى التاريخ المصرى ، فقد ظل الغموض والأسئلة المعلقة كما هى ، وفى كتابات الاشتراكين التى نشرت بمجلة الهلال فى الستينات ونشرت فيما بعد فى (موسوعة الهلال الاشتراكية) نلاحظ استمرار هذا الفهم والأسئلة المعلقة مما قدمه عدد كبير من اشتراكي هذه الفترة ، فالمحاولة فى حد ذاتها لتقليد (بيدرو) لإحداث نقلة فكرية وأيضاً صور عدة كسيادة الرجل على المرأة (٢٤٠) وتأييد سلطة الزعماء (٢٤٢) والعدالة الاشتراكية (٢٤٩) ، وبينما التاريخ لا يهمل التضمخ (١٣١) ويكتب عن شبلى الشميل ولا يكتب عن سعد زغلول (١٦٥) ويسهب فى مجزرة الثورة الفرنسية وثورة ١٨٣٠ والكميونه الاشتراكية نون الإجابة عن أسئلة اجتماعية مباشرة .. إلخ ، مما يشير إلى الفكر الماركسى نون الهبوط إلى أرض الواقع المصرى ، وهو ما نراه حتى اليوم ، من عدم فهم الجماهير كما يجب والتأثير فيهم كما يفعل التيار الدينى .

وعلى هذا ، فما كادت تمضى السبعينيات حتى كان رواد التيار اليسارى / الاشتراكي / الماركسي يسعون للوقوف في وجه التيار الديني الذي نماه النظام ، في حين احتدم الصراع بين هذا التيار - اليسارى - وبقية التيارات الأخرى في شكلها السلفى أو المثالى في أكثر من ميدان كان من السهل أن نميز فيه تنبه رواد هذا الفكر خاصة لعامل التراث ، فراحوا - على عكس منافسيهم - يسعون إلى فهم أسئلة عصر النهضة - التى مازالت - فى إجاباتها تحمل الوعى بالسياق التاريخى والاجتماعى .

كان على ممثلى التيار الاشتراكي أن ينتبهوا إلى الهوة بين الفكر والواقع ، وقد بدا ذلك واضحاً فى كتاباتهم وبعض مواقفهم ، لكنها - فى الحقيقة - لم تكن تمتلك الوعى المتجذر فى الأعماق البعيدة للشعب المصرى ، ومن ثم ، ظل أقل مما ينتظر منهم بكثير .

بيد أنه على المستوى السياسى نستطيع أن نسجل لمثلى التيار اليسارى فى السبعينيات أنهم امتلكوا تكييفاً متميزاً لطبيعة الصراع فى المنطقة بين قوى التحرر الوطنى والاستعمار الجديد بواسطة الولايات المتحدة الأمريكية ، أى أن طرفى الصراع هما الأمة العربية ، وبصفة خاصة قوى التحرر الوطنى فيها والولايات المتحدة الأمريكية .

وتتحدد مكانة إسرائيل فى هذا الصراع باعتبارها قناعاً للاستعمار الأمريكى الجديد (٤٠) .

وقد حرص أصحاب هذا الاتجاه على التأكيد على ذلك أثناء حرب أكتوبر وبعدها ، وكان من أهم رموزه حينئذ أحمد عباس صالح وحسين عبد الرازق ومصطفى كمال ومحمد العزبى وصلاح عيسى وفريدة النقاش وفتحي عبد الفتاح ومحمد سيد أحمد ويوسف أدریس ورسوم ماهر وعبد السميع وصلاح جاهين فى الصحف .

كذلك أسهم هذا التيار فى الكشف عن محاولات ضرب التجربة الناصرية والتصدى للهجوم على عبد الناصر ، كما حاول الكشف ، خاصة منذ نهاية السبعينيات - بعد التصفية من جانب السادات - التصدى لمحاولات التطبيع مع العدو اليهودى بطرق كثيرة منها اصدار البيانات أو اصدار المجلات غير الدورية بالجامعة أو التعبير بالصحف .

ولا يجب أن نترك التيارات الفكرية دون أن نشير إلى ملاحظة هامة ، مؤداها ، أن ممثلي هذه التيارات ، بروافدها الكثيرة ، لا تمثل امتدادات متوازنة في الواقع المصري ، وإنما كثيراً ما يتدخل بعض أفرادها في هذا التيار ليرتد إلى ذاك ، أو يظل أسير لهذا التيار ذاك في الوقت نفسه .

على أن هذا التداخل أو التحالف - أو حتى التناقض - أصبح سمة عامة من سمات عدد كبير من المثقفين أو الأحزاب .

وإذا كان هذا التحول بدا لدى عدد من الشخصيات - كما نرى - فسوف نراه أكثر وضوحاً في التحالفات التي شارك فيها اليسار أحياناً وهو شكل مشروع من أشكال العمل السياسي .

ورغم أن التيار اليساري لاقى في السبعينيات من عنت النظام الذي سعى كي يستعدي عليه التيار اليميني ، ويحاول أن يحدث هوة بين التيارات الوطنية ، خاصة عقب انتفاضة ١٩٧٧ الذي لعب فيها اليسار الوطني دوراً كبيراً ، فإن هذا اليسار وممثله العلني الآن حزب التجمع استطاع أن يقوم بعدة إسهامات وطنية لا يمكن التقليل منها .

ولا يمكن أن نغفل في هذا الصدد جهد مفكر يساري كبير كالدكتور أنور عبد الملك فرغم أنه كان خارج مصر ، فإنه لعب دوراً كبيراً على مستوى (الخطاب) الفكرى الشجاع المتسق مع الواقع .. ونستطيع أن نختار عنصرين هامين من (خطاب) الدكتور عبد الملك لنرى إلى أى مدى لعب اليسار دوراً متميزاً :

- المشروع الوطنى .

- المشروع الحضارى .

ويرتبط المشروع الأول بالتوجه الداخلى فيما سماه (المشروع المجتمعى) أسهم فى رسم خطوطه الرئيسية عدد من المفكرين اليساريين ممن ينتمون إلى الإتحاد المسيحى ، وفى اتجاه مغاير لاتجاه (اليسار الإسلامى) وقد مر بنا فى التيار الإسلامى ، راح أنور عبد الملك يعمق ما يمكن أن يطلق عليه اليسار (الإسلامى) المسيحى .

وهذا الاتجاه ينتمى له على درجات ، وبدون اتفاق عدد من مفكرى اليسار فى ذلك الوقت لعل من بينهم أبو سيف ، وهو اجتهاد يرى أن ارتباط التراث الإسلامى بالتميز

القومى لمصر والعرب فى هذه الفترة الحرجة لابد من الاهتمام به ، فقد كان همه الاول المجتمع القومى الموحد ذا السمات التراثية العربية فى مواجهة أية طوائف أو دعوات داخلية خطيرة أخرى ، وقد عبر عن هذا مبكراً منذ السبعينيات حين أكد أن التراث الروحى " يجب اعتباره كدروع واق لتوغل الهيمنة السياسية والفكرية والخارجية على حركتنا الوطنية " (٤١) ، وهو يضيف " أن الإسلام فى أوطاننا معين عظيم ومنبع أصيل وإطار حضارى لتعبئة الجماهير الشعبية فى معركة التحرر والسيادة " .

وموقف د . عبد الملك ليس طارئاً على فكره ، وإنما هو نتاج لقناعاته الشخصية من رفض التعامل مع الحكام المعاصرين على أنهم عسكريين ، فيحدث الفصل بين المثقف (اليسارى) هنا ، والعسكر (رجال ثورة ١٩٥٢) .

ومن يتابع فكره منذ كتاباته الأولى يلحظ أنه يرصد هذا المفهوم منذ بولة محمد على التى هى " من أول الدول من حيث المزج بين رجال الفكر والسلاح فى الشرق الحضارى بأسره (٤٢) ،

وهو يردد هذا أكثر فى الفترة الناصرية .

ومنذ السبعينيات حتى الآن لا يتردد أن يهدى أحد كتبه لمحمد عبيد (أحد أبطال ثورة عرابى العسكرية) ، ويدعو لهذا التحالف بين العسكر والمفكر فى وقتنا الراهن إلى آخر كتاباته .

والمشروع الوطنى وثيق الصلة عنده بالمشروع الحضارى الذى يمكن أن يقوم بالتحالف الحضارى بين الحضارة الإسلامية والصينية واليابانية ، منطلقاً من أن أى تحرك سياسى خارجى لمصر لابد أن يستند على مفهوم القوى العالمية فى العالم ، وليس فقط مفهوم القوى السياسية المتحركة فيه .

والملاحظ أن أنور عبد الملك راح يربط كثيراً فى الحقبة الأخيرة بين المشروع الوطنى والمشروع الحضارى ، متحمساً لحلف يقوم بين الإسلام الحضارى فى المنطقة الإسلامية عندنا والدائرة الحضارية الآسيوية ولركز الصين فى ارتباطها باليابان وكوريا (٤٣) .

ورغم أن الدائرة الحضارية الأوسع لاقت منه اهتماماً كبيراً ، فإن الدائرة الأولى الدائرة التى يتشكل فيها الإسلام فى حلف مع شتى التيارات الأخرى (واليسار فى مقدمتها) يظل أكثر ما يشغل هذا المفكر ، وهو ما يعود إلى إدراكه العميق إلى تصاعد المد الدينى فى المنطقة ، وقد عبر عن هذه المرحلة بأنها " مرحلة

تشكل وجهة التجديد فى الفكر السياسى العربى المعاصر إنما هى مرحلة ١٩٦٧ إلى ١٩٧٩ (٤٤) .

ولا نعرف لما توقف عند عام ١٩٧٩؟ ربما لأن التطورات العربية فى المنطقة كانت تشير أكثر إلى دلالة انبعاث التيارات الإسلامية وروافدها ، لكنه كان يدرك بالقطع أن التيار الدينى الأشمل - الإسلامى والمسيحى - كان فى حالة جريان حادة نحو المصير الواحد فى مواجهة (عالم) جديد يتشكل ويمثل جبهة حضارية أو استعمارية مناقضة .

ولم يكن ليغفل فى هذا كله أثر تيار اليسار فى فهم ما يجرى والعمل فيه ، بيد أننا فى الحقبة الماضية نلاحظ أن موقف التيار اليسارى بجميع روافده اتخذ مواقفه ضد الولايات المتحدة وإسرائيل بما لا يتنافى مع هذه المواقف فى السبعينيات ، ومن هنا ، لاحظنا أن اليسار ، وقد كان يمثله إبان أزمة الخليج (حزب التجمع الوطنى التقدمى) ، (الحركة الشيوعية المصرية) (٤٥) ، ففى حين اتخذ موقفاً حاداً من الولايات المتحدة الأمريكية منذ البداية ، لم يتردد فى مطالبة العراق بالانسحاب فى حين كانت دعوته الجديدة حينئذ العمل على صياغة نظام عربى يقوم على الديمقراطية وتحقيق قدر من العدالة غير متردد - خاصة حزب التجمع - من إدانة الهيمنة الأمريكية وفى الوقت نفسه الاعتراض على موقف الحكومة المصرية .

وقد كان أكثر من يمثل تيار اليسار حينئذ فليلى جلاب وشريف حتاتة ومحمد سيد أحمد وفؤاد مرسى وأمين شفيق وخليل عبد الكريم وجلال وحسين أمين ومحمد فرحات ولطيفة الزيات ورفعت السعيد ، أيضاً مثلت سكرتارية الحزب الشيوعى المصرى مثقفين من أمثال : محمود أمين العالم وعبد العظيم أنيس ونبيل الهلالي وحسين عبد الرازق وفريدة النقاش (٤٦) ، وفوزى منصور .

ومازال هذا التيار بروافده واتجاهاته يلعب حتى اليوم دوراً ايجابياً فى الحياة المصرية ، وإن جاء أقل أثراً عما كان مقدراً له .

خامساً : التيار القومى

ولا يمكن تجاهل التيار القومى ، كتيار متميز ، قائم بذاته ، يمثله العديد من الكتاب المعنيين بهذا التيار .

ويجب الإسراع بالقول - قبل الاستطراد - إلى ملاحظة هامة هنا لفت نظرنا إليها الأستاذ محمود أمين العالم وهى أن التيار القومى فى بعض اتجاهاته لا يتناقض مع التيار الليبرالى ، بل يتبنى الاتجاه الليبرالى العام ، بيد أنه ما أشد التناقض الأيديولوجى بين التيار القومى فى مجمله وخاصة التيار القومى المصرى المتمثل -

فى الأساس - فى الحزب الناصرى والحركة الناصرية عامة ، فضلاً عن الاتجاه القومى داخل حزب التجمع وبين الليبرالية الجديدة وخاصة فى المجال الاقتصادى .

ماذا يعنى ذلك ؟

يعنى أننا يجب أن نتمهل أكثر عند التيار القومى مثل أى تيار له حدود معينة وسمات خاصة به منذ بدايات العصر الحديث .

ومروراً فوق العلاقة بين العرب والأترك ، هذه العلاقة التى أسهمت فى تأكيد الاتجاه القومى العربى وتبين أثرها لدى شرائح كثيرة بدءاً من الأحداث التى دفعت بها فى القرن الماضى - التسلط العثمانى - التى أثارته فى هذه الفترة الصدمة الغربية ، فإن التحليل الأخير يشير إلى تبلور مفهوم الاتجاه القومى .

ومع الوقت ، ومع تبلور الأحداث السياسية والاجتماعية وأسهم فى تطويرها عدد كبير من المفكرين الكثرين كجمال الدين الأفغانى ^(٤٧) ، مروراً بعبد الرحمن الكواكبي ووثائق المؤتمر العربى الأول بباريس فى بدايات القرن العشرين ^(٤٨) ، والصحف المصرية التى تبنت نفس الاتجاه أكثر فأكثر ، وحيث تتواصل المعارك الأدبية فى نفس التوجه أيضاً (معارك طه حسين وساطع الحصرى على سبيل المثال) فى الثلاثينيات من هذا القرن ووصولاً إلى الفترة التى امتدت من النصف الثانى من الأربعينيات وحتى الستينيات حيث الاتصال بين مجال « الاجتهاد النظرى والدعوة للقومية العربية إلى محاولة لتجسيد العمل فى شكل تجارب وحدوية » ^(٤٩) .

أضف إلى هذا أن الاتجاهات التى واجهت القومية العربية كان يترافق معها استجابة عالم منذ نكبة ٤٨ وثورة ٥٢ ثم الاتحاد والانفصال بين مصر وسوريا ٦١/٥٨ .

ورغم تباين التيارات القومية حينئذ : بعثية ، ناصرية ، قومية عربية ... إلخ ، ثم أن هزيمة ٦٧ رغم فداحتها .. فأنها عملت جميعاً على تجسيد الفكرة العربية فى مصر ، غير أنها ما لبثت أن واجهت تحديات كثيرة لها مع توالى كثير من الأزمات والكوارث حتى اليوم ، ولا ينبغى إغفال أنه لم تخل أية مرحلة منذ جمال الأفغانى فى سبعينيات القرن الماضى حتى اليوم من حضور صور القومية ونظرياتها سواء مع صعود مستوى الطرح فى تلمس اصطلاحات ومفاهيم كالوحدة واللغة والتاريخ والهدف والمصير فى الأدبيات العربية الكثيرة (*) أو مع هبوط مستوى الطرح فيها من أن لآخر خاصة بعد أزمة الخليج الثانية وتوالى طرح قضايا كثيرة تشتق من هذا الهبوط .

وتتعدد طرق هذا الطرح :

فأمامنا دعوة برنارد لويس (بموت القومية العربية)

وهو ما يردده عدد من الكتاب العرب الذين شهدوا تحولات كثيرة مربية في حياتهم من أمثال فؤاد عجمي (سقوط القومية العربية) .

ويأتينا د / محمد الرميحي من الخليج (سقوط الأوهام) ويقصد سقوط القومية العربية ثم أسوأ هذه المحاولات في التسعينيات ممثلاً في كتاب الماروني اللبناني حازم صاغية (وداع العروبة) .

ولانريد أن نذكر ارتداد معمر القذافي الذي راح في إحدى الفضائيات يتحدث عن السراب فيقرن بينه وبين القومية العربية ، معلناً - صراحة - أنه يتجه إلى الجنوب أفريقياً لا إلى الشرق أو الغرب عربياً .

وفي جميع الحالات نجد هذا الطرح العام المستمر - بأي شكل - لفكرة التيار القومي وعلى هذا النحو ، تتفق أغلب الدراسات الأخيرة على أن فشل الخطاب القومي بات مؤكداً في الفترة الأخيرة ، فضلاً عما تتسم به من صفة رومانسية ولا تاريخية مع توالي النكسات والاختفاقات في النصف قرن الأخير ، وهو ما نراه أكثر وضوحاً مع اضطراب المثقفين العرب وزحزحة اعتقاداتهم الأخيرة في عوالم (العولة) ثم غلبة مشكلة الأقليات التي تصطنع ، وهو ما نجد أمثله كثيرة له فيما يأتينا من الكونجرس الأمريكي باسم التدخل الأجنبي وقضية الأقليات أو من الزخم الداخلي المدفوع بعوامل شخصية تحت اسم حماية الأقليات من مراكز مشكوك في ولائها القومي والعربي^(٥٠) .

وعلى هذا النحو ، نجدنا أمام واقع جديد لم تعرفه أدبيات المنطقة ولا تياراتها من قبل ، وبشكل أدق ، لم تره بهذا الشكل حيث تزحف التيارات العالمية بنزوعها إلى اقتصاد السوق أو تقنية العولة .. إلخ لتأخير الواقع العربي أو لتعطيل تدافع الاتجاه القومي في اتجاه الاتحاد أو التقارب^(٥١) .

وما يمكن أن يقال في نهاية القرن العشرين أننا أمام موجات خارجية عاتية تحاول أن تعطل هذا التيار ، وتسعى إلى ذلك بوسائل كثيرة ، وقد وصلت هذه التيارات إلى درجة عالية عند سقوط سور برلين وانتهاء حرب الخليج الثانية ، وما هو التيار القومي يصل إلى أقصى مدى له في الاتجاه الآخر ، المضاد في نهاية القرن العشرين .

الهوامش

١ - كتاب (قضايا فكرية) الفكر العربي على مشارف القرن الحادى والعشرين ، إشراف محمود أمين العالم ، الكتاب الخامس والسادس عشر يونيو - يوليو ١٩٩٥ ، بحث الطيب تيزينى بعنوان (الفكر العربى المعاصر بإتجاه نقد النقد) ص ٤١ .

٢ - رفيق حبيب ، الاحتجاج الدينى والصراع الطبقي فى مصر ، دار سينا للنشر ، ١٩٨٩ ص ٥١ .
* تقريرى الحالة الدينية فى مصر ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، تحرير نبيل عبد الفتاح القاهرة ١٩٩٥ ، ويمكن العود لمزيد من التفاصيل إلى ص ٤١/٤٦ .

٣ - ملف الأهرام الاستراتيجى ، الأهرام ، أغسطس ١٩٩٥ ص ٧١ ، ٧٢ .
* تقرير الحالة الدينية ، السابق انظر الصفحات ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٨ .

٤ - قضايا فكرية السابق ص ٤٩ ، وفى هذا يمكن العود إلى أهم كتابات سيد قطب (معالم فى الطريق) و (خصائص التصور الإسلامى ومقوماته) و (دراسات إسلامية) .. على وجه الخصوص .

٥ - انظر إلى تفاصيل أكثر فى كتاب (المثقفون وأزمة الخليج - الخطاب المصرى) ، كتاب الأهالى بالقاهرة (تحت الطبع) .

٦ - حسن حنفى وآخرون اليسار الإسلامى (١) هليوبوليس ، القاهرة ، يناير ١٩٨١ (يلاحظ ثلاثة فصول لحسن حنفى وفصلان أحدهما لطفى شريعتى والآخر لمحمد عودة) ، ومن الكتب التنظيرية الأخرى الهامة فى هذا الشأن يمكن العود لكتاب الفكر الإسلامى (خليل عبد الكريم) بعنوان (الأسس الفكرية لليسار الإسلامى) ، كتاب الأهالى رقم ٥١ مارس ١٩٩٥ .

* وما يجدر الإشارة إليه هنا أن هذه الجماعات التى جاءت من أيديولوجية متشددة وضع سيد قطب - فى الغالب - أيديولوجيتها ، فقد زاولت وجودها منذ بداية السبعينيات وقد تكاثرت هذه الجماعات إلى درجة يستحيل معها رصد عددها الحقيقى الذى ربما وصل إلى خمسين جماعة منذ فترة النشأة والتبلور ، بيد أن الأكثر فعالية فيها كانت على الترتيب :

- جماعة المسلمين .

- تيار الجهاد

(أ) تنظيم الفنية العسكرية .

(ب) تنظيم الجهاد .

وما يلاحظ أن العنف قد وصل إلى أقصاه لدى جماعات التشدد الإسلامى فى عام ١٩٩٥ ، ويتمثل هذا فى عمليات كثيرة جداً يصعب حصرها .

٧ - رفيق حبيب ومحمد عفيفى ، تاريخ الكنيسة المصرية ، سلسلة (كتاب لكل المصريين) ١٩٩٤ ص ١٩٢/١٩٥ .

٨ - السابق ص ١٩٥ .

٩ - أبو سيف يوسف الأقباط والقومية العربية مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٧ ص ١٦٣/١٦٩ وفى التفصيل عن ذلك نقرأ فى الصفحة الأخيرة :

فعلى امتداد السبعينيات عقدت اجتماعات وقدمت مذكرات انتهت إلى مواقف ومطالب ومقترحات من الأكليروس و"العلمانيين" القبط تضمنت فى مجموعها ما يمكن أن يسمى بالتصور العام الدستورى والقانونى والسياسى المطلوب " للوحدة الوطنية " وتدخل هذه التصورات تحت العناوين الثلاثة التالية :

- علاقة الدين بالدولة وما يندرج تحت هذه من قضايا حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية وتحقيق المشاركة السياسية ، وتطبيق مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين المواطنين على اختلاف أديانهم .

- حماية الأسرة والزواج المسيحى بما يستبعد أن تطبق على أحوالهم الشخصية هنا ، قوانين الشريعة الإسلامية .

- مطالبة الدولة بالتصدي لما يعانيه المسيحيون من تصرفات (الجماعات الإسلامية المتطرفة) ، ومن الدعاة الذين يعرضون بالمسيحية والمسيحيين متهمين بأياهم بالكفر والشرك .

ثم يسرد أبو سيف بتفصيل أكثر ثلاثة نماذج لهذه التصورات .

١٠ - تاريخ الكنيسة المصرية ، السابق ص ١٩٦ .

١١ - عبد اللطيف المناوى الأقباط الكنيسة أم الوطن ، دار الشباب العربى ، القاهرة ، ص ١٤٤ ، أيضاً : انظر تفسير الأنبا شنودة فى ص ١٦٨ .

١٢ - خطاب أنور السادات بعد إجراءات سبتمبر مباشرة ، أيضاً ، عبد اللطيف المناوى ، السابق ص ١٥١ .

١٣ - أبو سيف يوسف ، السابق ص ١٧١ .

١٤ - جريدة العربى ، القاهرة ، ٢٢/٨/١٩٩٤ .

١٥ - رفيق حبيب ، الاحتجاج ، السابق ص ٥١ .

١٦ - المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية طارق البشرى ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٠ ص ٧٣٧/٧٣٨ .

١٧ - الأب متى المسكين ، مقالات بين السياسة والدين ، الكنيسة والدولة الدينية ١٩٦٣ ، دير القديس أنبا مقار ط ١٩٨٧/٣ ص ٢٧ (والتشديد هنا من المؤلف الأب متى) .

١٨ - تزخر المراجع العربية والأجنبية عن هذا الولوع بالغرب والإقتباس منه فى أحسن الأحوال ، انظر على سبيل المثال :

- أنور عبد الملك ، مصر مجتمع عسكرى بينه العسكرون ، دار الطليعة للترجمة والنشر ، بيروت ، ترجمه عن الإنجليزية محمود حداد وميخائيل خورى ، ١٩٧٣ .

- عفاف لطفى السيد ، ترجمة مصر الليبرالية ١٩٣٦/٢٢ ، ترجمة عبد الحليم سليم المركز العربى للبحث والنشر بدون .

- ألبرت حوراني الفكر العربى فى عصر النهضة ١٧٩٨ ، ١٩٢٩ ، ترجمة عزقول ، بدون .

- على الدين هلال التجديد فى الفكر السياسى المصرى الحديث ، ١٨٨٢ - ١٩٢٢ ، معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧٥ .

-Safran, N. Egypt : In search of political community, (Cambridge 1961)

- Smith, D. I. Religion and political development, Boston 1970 .

١٩ - للتدليل على هذا يمكن العود لأعمال أصحاب هذا التيار عقب هزيمة ١٩٦٧ ، ليرى الفارق بين أعمالهم قبل هذه الهزيمة وبعدها .

٢٠ - حسين فوزى ، عصر الرئيساتس ، دار المعارف ، القاهرة .

٢١ - ليست مصادفة أن تكون كلمة (النهضة) - هكذا - هى عنوان آخر أعمال لويس عوض .

٢٢ - محضر نقاش مع زكى نجيب محمود ، فى منزله قبل الرحيل فى ١٩٨٦/٤/١ ، أيضاً أنظر لمصطفى عبد الغنى كتاب بعنوان (زكى نجيب محمود) من سلسلة نقاد الأدب (٩) ، الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٢ .

والملاحظ أن زكى نجيب محمود استخدم الأدوات الغربية التجريبية فى نقد الأدب ، حتى إنه اختار لإحدى مقالاته ، عنواناً هو (ناقد الفكر وناقد الأدب) ليبرهن فيها على محاولة الإفادة من العلم الغربى أنواته فى نقد الأدب ، انظر الأهرام ١٦ ديسمبر ١٩٨٦ .

٢٣ - حصاد السنين ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٢ ، وهذا هو الكتاب هو آخر ما كتب ، وهو ما أحس به ، فصرح به فى بدايات الكتاب .

٢٤ - على زيعور ، قطاع الفلسفة الراهن فى الذات العربية ، مؤسسة عز الدين ، بيروت ١٩٩٥ ص ٦٥/٢٥ .

٢٥ - رسالة خاصة من الأنبا اغريغوريوس إلى المؤلف ، صيف ١٩٩٥ .

٢٦ - انظر على سبيل المثال بيان الهيئة العليا للحزب الوفدى فى ١ سبتمبر ، وهو ما تكرر كثيراً فى البيانات التالية طيلة شهر الغزو العراقى وبعده ، أيضاً ، انظر : (المثقفون وأزمة الخليج) لمصطفى عبد الغنى تحت الطبع .

٢٧ - د . وحيد عبد المجيد ، الليبرالية الجديدة .. والاتجاهات المحافظة / قضايا معرفية ، رسائل النداء الجديد (٢٦) ، القاهرة ، بدون ص ٦ .

٢٨ - المجتمع المدنى ، نشرة ، ع ٢٧ يناير ١٩٩٥ .

٢٩ - السابق .

٣٠ - وحيد عبد المجيد السابق ص ٤ ، ٥ .

والجدير بالذكر أن أهم مفاهيم (الليبرالية الجديدة) كما يراها منظري الجماعة تأتي في هذه الكراسة على النحو التالي بشكل مترابط :

- مفهوم الحد الأدنى الاجتماعي أو الأدنى ، أي ضمان حصول جميع المواطنين المساهمين في الإنتاج ، أي في تحقيق المصلحة العامة ، على أدنى حد من الدخل والخدمات بما يتيح لهم تنمية قدراتهم الإنسانية .

- مفهوم الحرية الإيجابية ، بمعنى توفير الظروف الاجتماعية التي تمكن المواطنين في مختلف درجات السلم الاجتماعي من ممارسة حقوقهم وحررياتهم الفردية والعامة ، وهو ما يختلف جوهرياً عن مفهوم " الحرية الاجتماعية " الذي طرح في بعض النظريات الاشتراكية كبديل لتلك الحقوق والحرريات .

- مفهوم إعادة التوزيع من أجل توفير الاحتياجات الضرورية للفقراء عند حد أدنى مقبول سعياً لتفعيل ممارسة الحريات العامة .

وهنا تلتقي المفاهيم الثلاثة في نسيج متكامل - كما يؤكد د . وحيد- يمثل جوهر السياسة الاجتماعية الليبرالية الجديدة ، ويحدد طابع الإصلاحات التي تسعى إليها .

٣١ - السابق ص ٧ .

٣٢ - السابق ص ٨ .

٣٣ - السابق ص ١١/١٢ .

ويظل صاحب (الليبرالية الجديدة) متنبهاً لعدم الخلط بينها وبين المحافظين الجدد فشيوع الخلط بينهما سبب في عدم فهم رسالة الليبرالية الجديدة ، يقول :

" وربما كان الخلط بين الليبراليين والمحافظين العرب مفهوماً نتيجة اضطراب خريطتنا الفكرية وارتباكها ، أو بسبب تراجع هذين الاتجاهين لفترة طويلة في ظل محاربة أنظمة اشتراكية شمولية لهما ، في أهم البلدان التي ظهر فيها خلال النصف الأول من القرن الحالي ، لكن عندما يمتد هذا الخلط ليشمل الاتجاهين الليبرالي والمحافظ في الغرب أيضاً ، فلا بد أن يثير التساؤل لأن الفروقات بينهما ملء السمع والبصر ، لكن بالنسبة لغير قليل من المثقفين العرب ، وبخاصة اليساريين منهم ، لا يمكن لأي فكر ينطلق من الحرية السياسية والاقتصادية إلا أن يكون ليبرالياً ، ويكتب بعضهم في هجاء الليبرالية ووصفها بأنها " متوحشة " أو " مستبدة " فيما الحقيقة أنهم يهجون النزعة المحافظة .

صحيح أن الليبرالية الغربية عنت ، كما يقول لوتارجال ، أشياء مختلفة من حقبة لأخرى ، بل وفي الحقبة الواحدة بين بريطانيا وبلاد اليابسة الأوروبية مثلاً ، أو بين الولايات المتحدة وأوروبا ، وصحيح أيضاً أن الطابع المميز لليبرالية الأمريكية المعاصرة والذي يقترب من حافة اليسار ، يخلق بعض الارتباك ، لكن هذا لا يكفي لتبرير شيوع الخلط بين اتجاهين يشكلان الآن اتجاهين معرفيين ومنظومتين فكريتين متميزتين رغم المرجعية العامة المشتركة لهما ، والتي تجد أساسها في فكرة الحرية الفردية ، إنها المرجعية التي تقوم على تقليص دور سلطة الدولة ، باعتبارها أهم مصدر للقهر في التاريخ الإنساني والتأكيد على الديمقراطية كنمط للحكم وعلى السوق كمحرك للنشاط الاقتصادي .

لكن على امتداد تاريخ الأفكار ، فإن كل فكرة كبيرة تولدت عنها اتجاهات شتى تفرقت بها السبل رغم التشارك في المرجعية ، وهذا ما حدث لفكرة الحرية الفردية التي كانت مدخل أوروبا إلى العصر الحديث ،

فقد أصبحت هذه الفكرة بمثابة إطار واسع يضم تيارات عدة جديدة وقديمة ، لكن يمكن اختزال هذه التيارات فى اتجاهين Two-Paradigms رئيسيين يسهل التمييز بينهما ، رغم ما ينطوى عليه كلاهما من تفرعات .

ولعل أول ما يفرقهما الآن هو مدلول الحرية عند كل منهما ، وخاصة من زاوية رؤية كل منهما للعلاقة بين الحرية السياسية والحرية الاقتصادية ، فأهم ما يميز الاتجاه المحافظ الرئيسى وبخاصة منذ السبعينيات هو اعطاء الأولوية للحرية الاقتصادية ، فهذا الاتجاه يعرف الحرية فى إطار الاقتصاد قبل كل شئ ويهيئ بالديمقراطية إلى مستوى يكاد يجعلها مجرد أداة للسوق الاقتصادى ، بحيث تعدو هذه السوق بمثابة التجسيد المؤسسى للحرية ، ولذلك فهو يعتبر أى تدخل للدولة ، باستثناء توفير بعض الخدمات فى حدود معينة ، خطوة نحو الشمولية والاستبداد .

وبالمقابل يتبنى الاتجاه الليبرالى الرئيسى نوعاً من التوازن بين الحرية السياسية والاقتصادية ، ويرى ضرورة لدور الدولة فى تنظيم النشاط الاقتصادى ومعالجة الاختلالات التى قد تنجم عن آليات السوق ، وضمان الحد الأدنى الاجتماعى الذى من بونه تفقد الحرية السياسية مغزاها ، وفى هذا السياق ينتقد الليبراليون رؤية المحافظين للعلاقة بين الحرية الاقتصادية والسياسة بأنها تقود إلى نوع من الحتمية الاقتصادية أو "الاقتصادوية" لا تختلف فى الجوهر عن المنهج الماركسى ، فعلى رغم تعارض المنطلقات والأهداف ، يرى معظم الليبراليين أن ثمة قاسماً منهجياً مشتركاً بين المحافظين (الجدد بالذات) والماركسيين قوامه الإيمان بأن التاريخ يتحرك نحو غاية معينة ، أو يسير وفقاً لحتمية محددة سلفاً ، ولما كان التاريخ عند الليبراليين هو تاريخ البحث عن الحرية فثمة لا يمكن أن تكون فيه حتمية .

وعلى رغم اتفاقهم مع المحافظين على أن سلطة الدولة هى أهم مصدر للقهر ، يرى الليبراليون عدم إمكان الاستغناء عن دورها التنظيمى والرقابى ، فقد توصلوا عبر التجربة إلى أن ما يضمن قيام اقتصاد السوق بوظائفه بطريقة سليمة هو وجود مؤسسات سياسية كفء وقواعد إدارية فعالة ، وهم يقرون مع المحافظين بأن دور الدولة يتسبب فى إرباك آليات السوق فى بعض الأحيان ، لكنهم لا يجدون بديلاً له لأنهم لم يعثروا بعد على وسيلة أخرى لجعل تلك الآليات تعمل بكفاءة ولمعالجة الاختلالات التى تنتج عنها ، ولأن الليبراليين الجدد عموماً يعتقدون أن السوق لا تعمل بكفاءة من تلقاء نفسها ، فهم يرون ضرورة لوجود "أيدى ظاهرة" إلى جانب "الأيدى الخفية" التى كان آدم سميث يأمل فى فاعليتها ، ولذلك يهتمون - بخلاف المحافظين - بدور الدولة ينطوى على وظيفة تنظيمية رقابية تهدف بالأساس إلى وضع حد للاحتكار فطالما أن التنافس الحر هو جوهر اقتصاد السوق ، مثلما روح الديمقراطية ، يرى معظم الليبراليين ضرورة أن توجد الرقابة التى تكفله وتحول دون تكبيله ، إنها ظاهرة الاحتكار تلك التى يختلف الليبراليون والمحافظون عادة بشأنها ، فيعطى الليبراليون اهتماماً بالغاً للقوانين التى تحد منها والتى تمنع الشركات من تقييد التنافس ، لكن لا يرى معظم المحافظين (وخاصة الجدد) خطراً فى الاحتكار ، بل يشجعه بعضهم باعتباره الامتداد الطبيعى للتنافس فى السوق ، عندئذ يصبح المحتكر ، من هذا المنظور المحافظ ، أكثر المنتجين نجاحاً وكفاءة ، وأوفرهم قدرة على تدعيم مركزه فى السوق وعلى تحقيق التقدم الاقتصادى .

لذلك تمثل الوظيفة التنظيمية والرقابية أحد محاور الخلاف بين الليبراليين والمحافظين بشأن دور الدولة فلا يوجد تباين أساسى بينهما إزاء الوظيفة الخدمية للدولة أو دورها فى تطوير البنية الأساسية ، إلا من حيث حجمها ومداهما ، فيميل الليبراليون غالباً للتوسع فى هذه الوظيفة بخلاف المحافظين ، لكن على رغم أن هذا تباين نو طابع كمى أكثر منه نوعياً ، فإنه يعكس خلافاً واسعاً بينهم حول قضية الفقر والفقراء ، ويتركز هذا الخلاف فى الموقف فى السؤال التالى : هل يكون الفقراء أحراراً من الناحية السياسية ؟

إن المحافظين يتجاهلون في الغالب هذا السؤال ، وإن كان المتشددون منهم وبخاصة المتأثرين بـ " الداروينية الاجتماعية " يجيبون عنه بأن تدخل الدولة لحماية الفقراء يضعف المجتمع كل ويحجز إمكانات تقدمه ، أما الليبراليون ، في معظمهم ، فيجيبون بأن الفقر ينتقص من الحرية السياسية ، ومن ثم يضعون المسألة الاجتماعية في مكان متقدم على جدول أعمالهم ، ولا يعنى ذلك أن اهتمام المحافظين جميعهم بهذه المسألة منعدم في كل الأحوال ، فقد كان المحافظون الألمان مثلاً أول من أدخل التأمينات الاجتماعية في بلادهم ، لكن يظل الاتجاه الغالب بين المحافظين (وخاصة الجدد) أقل عناية بالمسألة الاجتماعية ، فهو يتحفظ غالباً على أى نوع من استخدام السياسات التوزيعية للحد من الفقر ، اعتقاداً بأن النمو الاقتصادي يكفل رفع مستوى حياة الفئات الاجتماعية من تلقاء نفسه ، لكن يرى الليبراليون أن هناك حاجة للتدخل من أجل تحسين حياة الفقراء ، وخاصة عبر التوسع في الخدمات التي يعود النفع الأعظم منها على أصحاب الدخول المحدودة ، ولذلك ينزعون إلى فرض مزيد من الضرائب بشرط ألا يؤثر ذلك سلباً على حوافز الاستثمار ومن ثم على فرص النمو الاقتصادي ، وهذا هو ما يفسر لماذا تكون السياسة الضريبية عادة مصدر خلاف بين الليبراليين والمحافظين ، رغم اتفاقهم العام على أن نمو الاقتصاد هو المدخل الأول لحل مشكلة الفقر ؟ فيرى الليبراليون أن هذا النمو لا يكفي غالباً لحل هذه المشكلة ما لم تسانده سياسات توزيعية مناسبة ، لكنهم يحرصون على أن يكون هدفها الأخذ بيد الفقراء وليس إفقار الأغنياء ، فأهتمام الليبراليين بالمسألة الاجتماعية لا يقودهم لاعطائها أولوية على مقتضيات النمو الاقتصادي ومن هنا كان أحد جوانب خلافهم مع الاشتراكيين الديمقراطيين .

٢٤ - وقد وجهت إلى حركة (الليبرالية الجديدة) كثير من صور النقد ، انظر على سبيل المثال : مجلة النداء الجديد ، أعداد أكتوبر ، نوفمبر ، ديسمبر ١٩٩٥ ، أيضاً : ندوة الليبراليين (أزمة الليبرالية المعاصرة) سلسلة ندوات النداء الجديد (٠) .

٢٥ - انظر بوجه خاص نشرة (النداء الجديد) نوفمبر ١٩٩٥ .

٢٦ - يمكن أن يكون سعد الدين إبراهيم هو المفتاح الرئيسى لتعرف على تأثير رافد (المجتمع المدني) سواء بنشاطه الشخصى ، أو نشاط مركزه (ابن خلدون) الذى يدبر منه معركته ، أو خلال عدد من المنشورات أو التقارير أو الكتب أو الندوات التى يشرف عليها ويتولى الإتفاق عليها وهو ما يحتاج - بالفعل - دراسة لم يقم بها أحد بعد .

٢٧ - يمكن أن نجد تفصيلاً كاملاً لهذه المعارك لتوفيق الحكيم - وعنه - فى الكتاب الذى صدر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام عام ١٩٧٨ ، وقد تضمنت فضلاً عن الحوار أو المناظرة العنيفة ضد دعاة العروية أو رافضيها دراسات تحليلية هامة .

٢٨ - عبد الله العروى ، الأيدولوجية العربية المعاصرة ، دار الحقيقة بيروت ، ٧ ص ٢٢ .

٢٩ - على الدين هلال ، التجديد فى الفكر .. ، السابق من ص ٥١ .

٤٠ - السابق ، نفس الصفحة .

٤١ - محمود أمين العالم ، مفاهيم وقضايا اشكالية ، دار الثقافة الجديدة ، ١٩٨٩ ، الصفحات ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٥ .

(وقد حاول العالم التأكيد على أن التيارات الأخرى ليست غير نزعات توفيقية ونفعية وسلافية ومثالية ، مشيراً أن المعنى الحقيقي عند التيار الذى ينتمى إليه - الماركسية - هو القوة والقدرة العملية على اكتشاف قوانين الواقع والسيطرة عليها وتطويرها وتوجيهها توجيهاً إبداعياً ثورياً بالإنسان وللإنسان ، ومن أجل تنمية الطاقات الإبداعية وإشباع الحاجات الضرورية المادية والفكرية والثقافية المتنوعة للإنسان الفرد والإنسان والمجتمع .. إلخ ص ٥٥ .

٤٢ - حماد إبراهيم ، القضايا المصرية فى الصحف .

رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الإعلام - جامعة القاهرة ١٩٨٧ ص ٧٨٢ - ٨٤١ .

٤٣ - مجلة الثقافة العربية ، أنور عبد الملك ، بيروت ١٩٧٣ ، أيضاً : المصور ١٩٨٤/٧/٢٠ ، ويقول أنور عبد الملك هنا بكل وضوح (أنا مصرى عربى شرقى ، قبطى المولد ، مسلماً حضارة) .

٤٤ - الهلال ، مجلة بالقاهرة نوفمبر ١٩٩١ .

٤٥ - الأهرام النوى ، حوار مع د . أنور عبد الملك ١٦ مارس ١٩٨٧ .

٤٦ - الهلال ، السابق ، أيضاً ، انظر كتاب هام لأنور عبد الملك بعنوان (الإبداع والمشروع الحضارى) ، كتاب الهلال ، العدد ٤٩١ ، نوفمبر ١٩٩١ .

٤٧ - المثقفون وأزمة الخليج ، مصطفى عبد الفنى ، السابق .

٤٨ - حماد إبراهيم ، السابق .

٤٩ - انظر كتابنا : الاتجاه القومى فى الرواية ، الهيئة العامة للكتاب ط ٢ / ١٩٩٨ ، أيضاً : عدد مجلة الوحدة عدد أغسطس ١٩٨٨ (أزمة الفكر السياسى العربى) .

* وهو ما نجده - على سبيل المثال فى الميثاق الذى صدر فى مصر بعد أن رده عدد كبير من المفكرين .

٥٠ - للمزيد انظر السيد ياسين (تحليل مضمون الفكر القومى العربى / دراسة استطلاعية مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٠ ص ٤٢/٤١ .

٥١ - السابق ص ١٠٩ / ١١٠ .

القسم الثاني

قضايا الفكر العربي

أولاً : انشطار الفكر العربى

" إله برأسين لهما ذقنان ظهر بظهر حتى يستطيع أن ينظر من ناحيتين فى وقت واحد .. إنه جانوس الرومانى "

مازلنا نعانى صراعاً حاداً بين الماضى والحاضر وبشكل أدق بين السلفية والعقل إنه " الانشطار " الحاد الذى أصيب به الفكر العربى ويندرج تحت هذا " الانشطار " كل ألوان الطيف الحضارى مما يعوقنا عن تبلور (الهوية) العربية والوعى بقضية الانتماء وماهية وجودنا فى هذا العالم .

ويدهى أنه إذا كان الانشطار يرتبط - فيما مضى - بالموقف من الغرب ، فإنه يضاف إليه فى السبعينيات الموقف من الغرب الأمريكى ، حيث يدور الحوار حاداً حول ما يسمى بتبنى النموذج الأمريكى وترديد مقولة شاعت إبان حرب الخليج ٩٠/٨٩ عن " النظام العالمى الجديد " ، وهذا كله يتبلور فى قضايا نهاية القرن كما لم يكن بنفس الموضوع قبل قرنين زمن مجئ أولى حملات الغرب إلينا ، فبينما كان الغرب إبان مجئ نابليون يطلق صواريخه الصوتية ليستيقظ الجميع ، فإن الغرب الأمريكى الآن أثار - خاصة منذ حرب الخليج ٩٠/٨٩ - تساؤلات من نوع آخر : هل نندمج تماماً مع حضارة الغرب (الشمال) حسب مقتضيات السوق الرأسمالى ؟ أم نتمسك بالتراث والهوية ؟ أم - وهو الرأى الجدلى الثالث - نحاول التمسك بالهوية ؟ فى حين لا تفلت منا فرصة الاندماج الهيكلى فى هذا العالم الجديد بما يسعى به إلينا من هيمنة واختراق وغزو ثقافى بشريط التنمية الذاتية المستقلة دون عزله عن العالم أو اندماج تابع له ، وهو ما ينبغى أن نعمل على تحقيقه .

لقد تعددت قضايا الانشطار وتحددت بشكل يدعو إلى إعادة النظر والوعى بما يحدث حولنا ونحب أن نشدد ، منذ البداية ، على أننا لا نسعى للبحث عن سمات هذا الانشطار فقط ، وإنما - أيضاً - لكشف " آلياته " ، لنصل ، من ثم ، إلى صياغة جديدة ومعاصرة للفكر العربى ، لا لأن هذه الصياغة غير قائمة ، وإنما لأنها ماتزال اجتهادات متفرقة أو أشلاء متباعدة تتوق إلى إيزيس لإعادة جمعها وبحث الحياة فيها لخلق (ذات واحدة) واعية فى المشروع الحضارى المعاصر .

قبل أن نعود إلى الوراء للبحث عن جذور الظاهرة ، والعود منها إلى ملامح (الصيغة) الواحدة لأبد من التمهّل ، أولاً ، عند تعريف المصطلح والتعرف ، ثانياً ، إلى المنهج الذى اتبعناه .

(١)

فى الأساطير الرومانية القديمة إله إيطالى يعكس حالة بعينها وهذا الإله "جانوس" Janus يعكس حالة الانشطار التى دخلت عالمنا العربى الحديث بشكل سلبى ، وراحت تمثل حالة مرضية نجدها فى كل شىء الآن ، ولكنها تأخذ شكل الحركة التى تحول أية دائرة إلى قطبين يحتم التباين بينهما إلى التنافر .

وقد عرف (لسان العرب) الشطر على أنه نصف الشىء ، فشطرته يعنى جعلته نصفين ، وشطره ماله أى ناصفه مناصفة وليس منافرة(*) .

وهذا التعريف يختلف إلى حد ما عن التعريف الذى نجده فى اللغات الغربية ، فقد عرف الانشطار فى الغرب على أنه نوع من الثنائية Dualité التى تحول أية دائرة إلى قطبين حتم التباين بينهما إلى التنافر ، ومن ثم الانقسام ، أما فى اليونانية فقد عرف Schizophrenie على أنه انقسام العقل إلى قسمين لا رابط بينهما .

ومما سبق ، نلاحظ أن المعنى فى العربية منذ فترة مبكرة لا يعطى شكل التنافر ، وإنما هو الشطر الذى يكمل نظيره ولا يتناقض معه فى حين أن الغرب يرى أن الشطر هو نقيض الآخر ، ومن ثم يتنافر معه ، مما يشير إلى أن هذه الثنائية لايعترف بها فى الإيمان الإسلامى خاصة فى الفترة الأولى ، مما يبعد عن العقيدة شبهة الانفصال عن العصر أو التنافر مع العقل بأية حال ، وإنما هى أقرب إلى الوسطية (وجعلناكم أمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً) ، إذ كانت العلاقة التى تصنع التناقض غائبة إذ تعاليم الدين بأنها تضع جنباً إلى جنب كل من البشرى والمادى والدينى مع الإلهى والمثالى والدينى ففى صدر الإسلام لم توجد هذه الثنائية الحادة .

لقد ظهرت هذه الثنائية فى الفكر الإسلامى فى الحقبات التالية ، وتنبه لها أكثر من فيلسوف إسلامى ، ربما كان أشهرهم ابن رشد صاحب الاتجاه العقلى ، غير أنها ازدادت حتى اقتربت من نظيرتها فى التعريف الغربى خاصة منذ دخلنا عصر النهضة الأولى منذ نهاية القرن الثامن عشر حتى اليوم .

(٢)

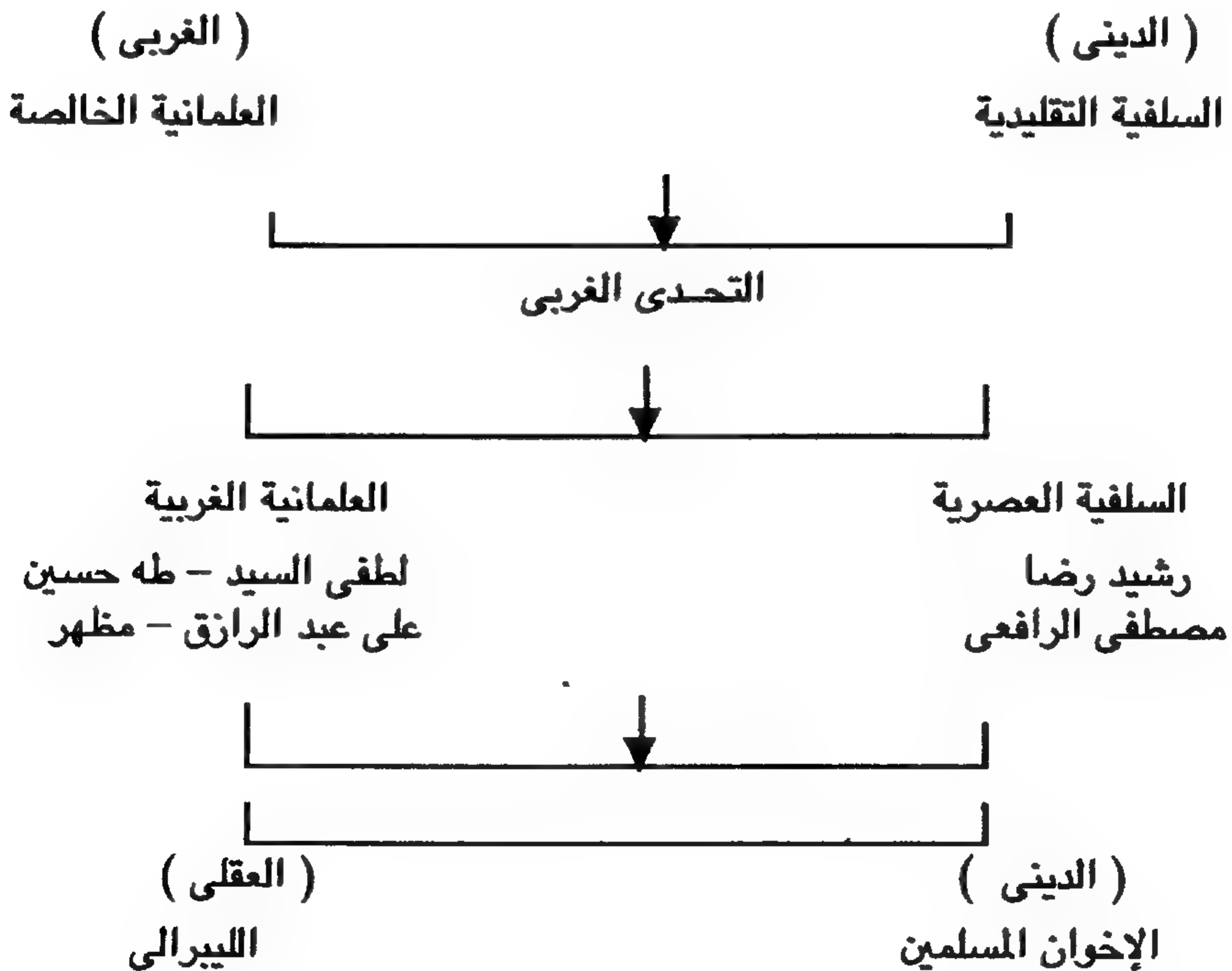
لقد أصبحنا فإذا بنا أمام انشطار تارة يصنع تيارين ، وتارة يصنع تيارات أخرى تتزايد مع الوقت ، ويمكن إعادة ترتيب التيارات الفكرية التى أشرنا إليها من

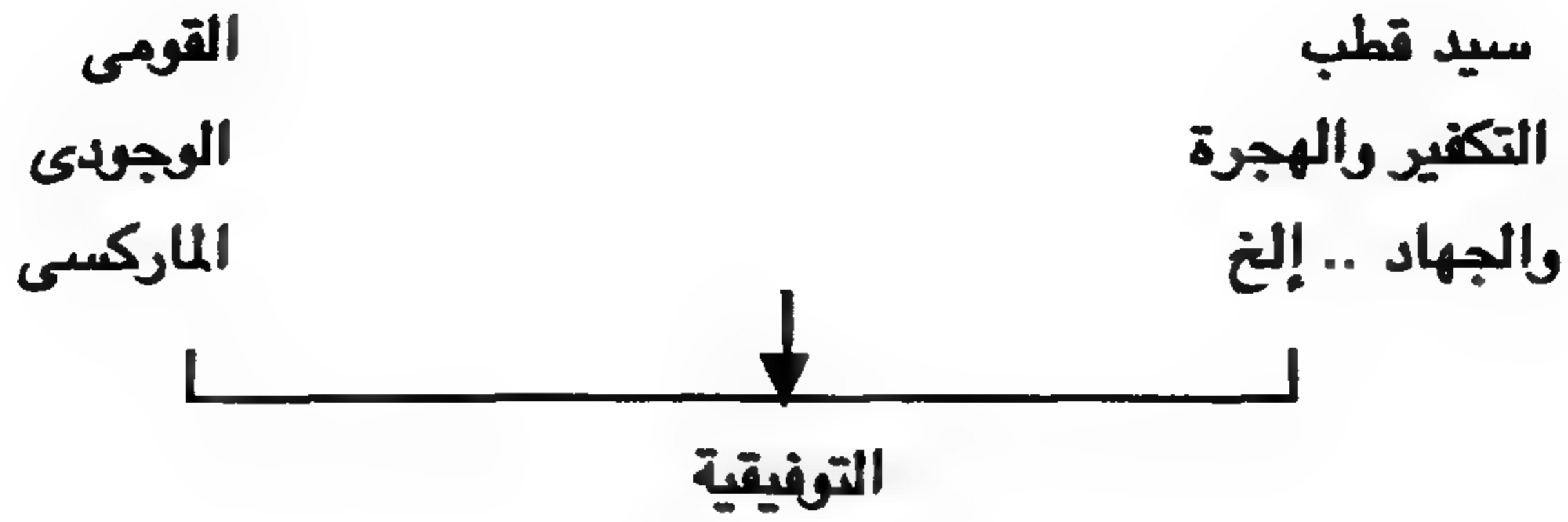
قبل لتختزل من تيارات فرعية كثيرة (الدينى ، الغربى ، الليبرالى ، القومى ، الماركسى، التوفيقى ... إلخ) إلى تيارين رئيسيين صنعنا المجرى الرئيسى للفكر العربى قبل أن تحاول بعض التيارات التوفيق بينهما ، وهذان التياران هما :

– التيار السلفى والتيار العقلى .

ونستطيع أن نتبنى بعض الدورات الجدلية التوفيقية فى الفكر العربى عند د . جابر الانصارى (الفكر العربى : صراع الأضداد) حين نرى أن الفكر العربى منذ البداية تمثل فى عنصرين اثنين ، أحدهما السلفية والأخرى الرفضية وبينهما يلمح تياراً ثالثاً أسماه التوفيقية .

والملاحظ أن الانشطار الذى وجدناه فى العصر الحديث ، بوجه خاص ، يتحدد بين التيارين (السلفية) و(الرفضية) ، وهما تطورا فى العصر الحديث ليصبحا (الأصولية) و(العلمانية) ليصنعا هذا الانشطار الذى تحاول بعض العقول الواعية تلاشيه ، فإذا بنا أمام تيارات أخرى كثيرة ، غير أننا فى السياق العام نظل أمام تيارين رئيسيين ، ونستطيع إعادة النظر إلى الدورة الجدلية لهذه التيارات على النحو التالى :





(الإرث الروحى)

(عن الفكر العربى ، بتصريف) (١)

إذن فنحن أمام تيارين لكل منهما مرجعية تاريخية ، التيار الدينى ، وقد تطور فى الحقبة الأخيرة فى التيار السلفى الذى يعانى من التخلف الحضارى ، وإن ظل درعاً أمام القوى الخارجية وهو دور لعبه منذ الصليبيين حتى اليوم ، فى حين أن التيار الآخر ، هو التيار العقلى ، والذى يحاول أن يفصل بين الميثولوجى والدينى ، فجوهر العقيدة الإسلامية ذاتها جوهر عقلى ، فإذا خلصنا من الشوائب التى علقنا بالخطاب الإسلامى لوجدنا أنفسنا أمام الجوهر العقلى الخالص ، وهو ما يلتقى مع التيار العقلى الذى نحاول أن نعود بمرجعيته لدى عدد كبير من المثقفين إلى الغرب حين نتحدث عن الليبرالية أو حين يخطأ البعض فيتصور أن التيار العقلانى المتحرر هو توفيقية تجمع بين النقيضين : : الدينى والمدنى ، وهو ما يقال على امتداد هذا التيار فى الاتجاه السياسى بتوصيف القومية العربية على سبيل المثال .

التيار الأصولى أو العقلى يمثلان الإرث الروحى للإنسان العربى المعاصر لفكرنا المعاصر وعلى هذا النحو ، نستطيع أن نرصد فى التيار الغربى أو التغريبى الخالص سلامة موسى وحسين فوزى ، غير أن تيار الليبرالية فى تجلياتها الإسلامية (العقلية) يمكن أن نجد فيه طه حسين ومنصور فهمى ومحمد حسين هيكل وهم من المثقفين الذين يحاولون أن يصيغوا عقلانياً ما يشبه التوفيقية بين التراث الدينى والغربى ، كما يمكن أن نطلق مصطلح (التوفيقية الجديدة) على عدد آخر من المثقفين من نوى القومية الروحية الرومانسية - كما يفعل د . الأنصارى - ومنهم حسين هيكل وعباس العقاد ونستطيع أن نوافق البعض (٢) .

على أن الاتجاه التوفيقى كان فى غالبه اتجاهاً سياسياً أكثر منه اتجاهًا فكرياً ، ومن هنا يمكن أن نضيف أننا نستطيع أن نختزل التيارات الفكرية فى نهاية المطاف فى تيارين يصنعنا هذا الانشطار ، وهما التيار الأصولى والتيار العقلانى " وهو

صراع يعود فى تاريخه إلى بداية العصور الحديثة ما يعنى أن المجتمع والفكر العربيين مايزالان (موضوعياً) يعيشان فى بداية العصور الحديثة (القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر) .

وربما كان هذا أصبح من أن نحدد الصراع على أنه بين الأصولية واللمانية ، فالعلمانية فرع من العقلانية ، وهى تستطيع قبول الدين كموقف ضميرى خالص وشرط ألا يتدخل فى العلاقات الاجتماعية العامة .. وبهذا المعنى يمكنك أن تكون علمانياً وأنت مؤمن إذا فصلت الشئون العامة (الدولة والمواطنة) عن الشئون الخاصة (الضمير والمعتقد) أما العقلانية الحديثة فإنها تجابه وتتناقض الأصولية القديمة على طول الخط وحتى العقل فإنه يتناقض مع نفسه عندما يستتيم إلى السكون ويقف عند مراحله ولحظاته " بديهى أننا نعيش الآن عصر الأصولية فى عدد من وجوهها ، وخاصة أن هناك من الظروف ما يجعل هذا التيار الدينى أكثر تشدداً وأصلب عوداً ، بما يشير إلى أننا مرشحون للتعامل مع التيار الدينى المتشدد بحكم الغزو الصهيونى وولعه بالامتداد والمقايسة ، وبحكم الأحوال الاقتصادية الرديئة التى نمر بها ، وبحكم حالات الفساد والثراء الفاحش التى تتزايد فى مواجهة سكنى المقابر والعشوائيات .

(٣)

وهنا نشير - باختصار - إلى المنهج الذى اتبعناه لفهم الظاهرة فلكى نفهم ظاهرة معاصرة ، لابد ، فيما نرى ، من العودة إلى الماضى ، والضرب فى جنور هذه الظاهرة وتتبعها فى تحولاتها الهائلة قبل أن نعود إلى الحاضر من جديد وهو حاضر يغذى الاتجاهات السلفية ولايصنعها بالطبع .

إن الانطلاق من الحاضر إلى الماضى - وهو ما أسهبنا فيه فى موضع آخر - يظل أجدى لفهم المجتمع وتغييراته المعاصرة .

وهنا نكون قد سلمنا أن المنهج هو أسلوب فى البحث عن أصول الظاهرة فى التاريخ وليس البحث عن مبرراتها ، ذلك لأن استخدام المنهج يبدأ من الحاضر قبل أن نبحث عن تراكمه فى الماضى وهو ما نسعى إليه الآن .

(٤)

إن الثنائية فى العصور الإسلامية الزاهرة ترينا أنها لم تأخذ شكلها السلبي كما عرفناه فى العصر الحديث، ويلاحظ جابر الأنصارى فى كتابه (الفكر العربى -

صراع الأضداد) أنَّ الوجدانية التي تمثل جوهر الفكر الإسلامى تلتقى مع وحدانية الفكر الهللىنى ، وهو ما عمق اللقاء التاريخى بين الإسلام بمبديه التوحيدى والحكمة الإغريقية بمنطقها الأرسطى .. لم يقتصر الأمر على اللقاء فى مجال الفلسفة وعلم الكلام ، وإنما تعداه أيضاً إلى البلاغة والبيان والنحو .

فالعقيدة الإسلامية لا تسلم إلا بالواحدية ، وهى التى تحولت إلى إشكالية لدى بعض الاتجاهات المسيحية من التثليث السرى الربانى (الأب - الابن - الروح القدس) وهى التى تعزى إلى فكرة الثالوث الجمالى عند هيجل إذ جاء إلى الفلسفة من علم اللاهوت ، على أن الوصول إلى الفكر المسيحى إلى الروح القدس (الواحد) يقترب به من الفكر الإسلامى فى ازدهاره .

ويلاحظ مجيد خدورى^(٣) أنه عندما واجه الإسلام قديماً مدنيات أخرى ، من يونانية وفارسية وهندية ، ازداد قوةً ومجداً ، ذلك لأن كيانه السياسى قوى بما اقتبسه من الثقافات الأجنبية ، غير أننا ما كدنا نصل إلى بدايات العصر الحديث ، حتى افتقدنا هذه المناعة ، وأصبح الانشطار يمثل أهم عيوبنا الفكرية وهو ما يعود إلى أسباب شتى ومن ناحية فإن الطاقة الإبداعية التى أهلت المسلمين لأن يصهروا العناصر الثقافية الأجنبية ، وأن يبلغوا بذلك مستوى رفيعاً من المدنية ، أخذت تضعف باستمرار بعد سقوط الخلافة العربية ، فمن شأن الأفكار والمبتكرات الأجنبية التى لايقوى المجتمع المتخلف عن امتصاصها أن تؤثر فيه تأثيراً مخرِباً ، ويرى الكثيرون من العرب فى تخلف المجتمع الإسلامى سرّاً عجيباً لا يمكن تفسيره إلا بالنظرة التقليدية القائلة بأن اختلالاً ما قد حدث فى تدبير الله للحياة أما المفكرون الثاقبو النظر الذين يفهمون فى ذلك الاختلال ، فإنهم لا يشكون فى أن طاقة الإسلام الإبداعية تخطتها قوى المجتمع الغربى الفاعلة المتحركة ، التى لم يجابه الإسلام مثيلاً لها من قبل ومن ناحية أخرى ، لقد نجم عن احتكاك الإسلام بالغرب فى العصر الحديث بخلاف اهتماماته السابقة ، خطراً يهدد سيادته وسلطته ، فالثقة التى كان المسلمون يواجهون بها الأجنبى فى العصور الغابرة تضعضعت بتتابع الانتصارات الغربية فى الحقبة الأخيرة ، فمنذ أن وطئت أقدام نابليون أرض مصر عانت البلدان الإسلامية من الهزائم والأخطار ما جعل سلطانها ومجدها يصبحان من ذكريات ماضى غابر ، بل إن هذه الهزائم والأخطار ازدادت خطورة عندما استمرت الضغوط الأجنبية فى شكل آخر ، حتى بعد أن أذنت السيطرة الغربية السياسية بالزوال ، وتركت هذه التجارب المؤسفة أثراً متراكماً تجلّى فى شعور المسلمين الشديد بالمهانة والذل .

وحين جاء رد الفعل - كما يردد خدوري - نتيجة ضغوط داخلية لا تقل شأنًا عن الضغوط الخارجية ، لكن الاستجابة للضغوط الخارجية برزت أولاً ، وظهرت في المناطق التي تكاد تكون منعزلة عن التأثيرات الغربية ، وذلك على شكل حركات انبعاثية قام بها رجال من مصلحي الزمان .

ويؤيد ألبرت حوراني^(٤) هذه النظرة الواحدية في عصور الإسلام الزاهر ، وهي نظرة استمرت - إلى حد كبير - إبان فرض الدولة العثمانية سيطرتها على العالم الإسلامي (منذ بدايات القرن السادس عشر) رغم فترات التدهور التي مرت بها فيما بعد غير أنه بانصرام القرن التاسع عشر - لعبت الأحداث الكبرى دورها التي هزت به الفكر العربي بعنف في العصر الحديث، لقد كانت أوروبا تحيا الثورة العلمية وتعايش انبلاج أحلام اقتصادية وسياسية وعسكرية أيضاً ، وقد تبلور هذا كله في امتداد نفوذها السياسي إلى القسطنطينية في وقت هيمنت فيه على كثير من الولايات .

لقد كان هذا ينبيء بأن الغرب الآن لم يعد يمثل غير فكر الصليبيين قبل خمسة قرون أو نيف ، فأحلامه التي حملت في البداية معانى الأنبياء والسمو ، مالبثت أن حملت في فترة تالية ، معانى الجشع والطمع .

(٥)

وإذا كانت القضية التي شغلت الامبراطورية العثمانية طويلاً هي كيفية مواجهة الغرب ، حيث فرض نفوذه في أملاكها ، فإن القضية التي واجهت العالم العربي حينئذ كانت كيفية مواجهته ، فكانت صدمة التغيير الحضارى التي عرفها المصريون على نوى مدافع بونابرت كافية لا لبعث فكرة المواجهة وإنما لنشأة اضطراب لازم بنية المجتمع العربى طيلة تطوره حتى اليوم ومهما يكن ، من آثار الحملة الفرنسية على الشرق ، فقد خلقت بالنسبة إلى الدور الحضارى أثراً ما ، مثل عمقاً لا يمكن تجاهله لمن يحاول رصد حركة الفكر المصرى فى هذه الحقبة ، لقد تيقظ العالم العربى فجأةً ليجد أمامه قضية واضحةً تتلخص فى إنه - أى العالم العربى - وجد نفسه يحيا عالمين منفصلين فبعد أن كان يحيا فى عالم عقائدى موروث مثل سماته الذاتية لقرون طويلة ، كان عليه أن يقع اليوم تحت تأثير عالم آخر يعرف أنماطاً لم يعرفها ، من قبل كالعالم والتكنولوجيا ونظريات اقتصادية وأنظمة قانونية خاصة به لقد كان من الصعب أن يعرض الشرق عن الغرب ، وحتى إذا أعرض عنه ، فإن الغرب لم يكن ليرض بهذا ، لطموحه الصاعد إلى المستعمرات والثروات .

هنا بدأت الهوة تتسع بين الحضارتين^(٥) ، ليظهر الانشطار فى تجلياته الخطيرة والمهم فى ذلك كله ، أن العقل الغربى انقسم إلى اثنين منذ خروج نابليون من مصر ومع قدوم محمد على .

لقد أصبحنا فإذا بنا بين عالمين متنافرين ، تؤكدهما البعثات التى كانت تعود من أوروبا بالتغريب لتواجه تعليمًا دينيًا قائمًا فى الأزهر وكتاتيبه ، ويعد أن كانت الأحكام تصدر فى مصر – على سبيل المثال – على مذهب أبى حنيفة ، أصبحت تصدر بموجب التقنيات التى أخذت من أحكام القانون الفرنسى .

وهكذا تحول الحال فى مختلف مناحى الحياة وقد نجم عن هذا كله عدد من السلبيات ، ما عرف من غربة المثقفين خاصة من بين علماء الدين ، بالقدر الذى تشرب فيه الثقافة الجديدة مثقفين آخرين ذهبوا إلى الغرب وعادوا (أفندية) ، كذلك شاعت قيم كثيرة كالاشتراكية والديمقراطية والعلمانية فى مواجهة التكافل الاجتماعى والشورى والسلفية .. إلى غير ذلك من القيم .

وما زاد الطين بلة أننا أفقدنا فى هذا التغير هذا المثقف الذى تتوحد داخله الثنائية ، ويتمكن من صنع (استراتيجية) أو (ذات واحدة) غير متنافرة .

وقد يكون من المهم العودة ثانية إلى الماضى ، وهو ما يثيره البعض من أننا شهدنا فى العصور الإسلامية انفتاحًا على ثقافات عديدة ولم يحدث لنا مثل هذا الانشطار ، إذ امتدت الفتوحات الإسلامية شرقًا وغربًا ، فالتقى الفكر العربى – وقد كان فى أول تطوره فطريًا بسيطًا – بالفكر الرومانى الناضج ، وقبل حضارة فارس وحكمة الهند ومدنية مصر .. إلخ ، ومع ذلك ، فإن تلك الثنائية الخطيرة لم تعرف ويحدد السائل ما يريد قائلًا : إذن ، فماذا حدث اليوم ؟

والرد يكون إننا التقينا فى عصورنا الزاهرة بفكر أكثر تقدمًا منا ، غير أن قوتنا الذاتية كانت تقينا شر هذا الإنقسام .

لقد كنا متقدمين حضاريًا ، فلم يستطع أى فكر آخر أن يغزونا ، بينما التقينا فى العصر الحديث بالغرب فى وقت كنا قد أفقدنا الكثير من قوتنا الذاتية ووعينا الحضارى .

الأكثر من هذا ، إن أول القرن الماضى اختلف عن آخره .

بيد أن العودة إلى الوراء تُرينا أن الانشطار لم يطل المؤسسات فقط ، وإنما العقل العربى نفسه فلنتمهل ، أكثر ، عند المؤسسات قبل أن نصل إلى حيرة المثقف بين العقل والنقل .

(٦)

لم يكن محمد على وهو يبدأ أول حركة تحديثية معاصرة في مصر في النصف الأول من القرن الماضي ليعنيه كثيراً الآثار السلبية لهذه الحركة ، فهو من ناحية كان يضع نصب عينية أحلامه التوسعية على رأس دولة قديمة ، وهو من ناحية أخرى ، لم يضع خطة تمكنه من علمته (العقل العربي) أو تحديثه ، ولم يكن ليعنيه ذلك قط ، اللهم إلا بالقدر الذي يمكنه من تحقيق أهدافه العسكرية ، ومن ثم ، أسهمت ضربات محمد على في البنية الفكرية في أكثر من انشطار .

وسوف نشير إلى بعض هذه الانشطارات - على سبيل المثال - في أكثر من ميدان ففي ميدان التعليم ، أدرك أن امكاناته المحلية والثقافية وحدها لا يمكن أن تحقق أغراضه في بناء دولة قوية على غرار نول الغرب .

وكان هذا وحده كافياً ليحول وجهه من الناحية الثقافية من أزهر وكتاتيب لينشئ إلى جانبه نظاماً تعليمياً قائماً بذاته (٦) في وقت كان التعليم الديني وحده هو الذي يعرفه المصريون ، ومنذ قرن بعيد ، وقد كان له من عمقه التاريخي وتغلغله في بنية المجتمع المصري ما مكنه من الحياة وسط ما انتاب البلاد من عواصف ، هذا إلى اطمئنان المصريين إلى التعليم الذي يأتي في رحابه .

لقد كان على (محمد على) لتنفيذ خطته الذاتية الطموحة أن يهمل التعليم في الأزهر والمؤسسات التابعة له كالمساجد والكتاتيب إلى وجهة أخرى اتجه إليها (مدارس الحكومة المدنية) التي انشئت في ذلك الوقت .

وتسجل لنا دفاتر مدارس الحكومة في هذا الوقت كيفية احتكار الوالى للتعليم المدني وفرض عليه رقابته وأهدافه الخاصة ، فجدول الدراسة لتلاميذ مدرسة مثل مدرسة المبتديان بالقاهرة - على سبيل المثال - يرينا أنها كانت تدرس في بداية نشأتها الأجرومية وشروحها وكتاب التوحيد ، وما لبث أن استبدلت ، مع الوقت ، بكتب أخرى (هي كتب في الجغرافيا وكتب في الأخلاق والسياسة والهندسة وكتب تسمى : حكايات الأطفال وعقلة الصباغ وغير ذلك من العلوم الحديثة ، الغربية) .

فإذا ما فرغنا من حقيقة أن حكومة (الوالى) كانت تحتكر التعليم الذي أنشئ لأغراضها وتهمل غيره من التعليم ، لأدركنا إلى أي مدى انعكس ذلك في عقول المصريين .

كان الانشطار واضحاً في القرن الماضي حين أهمل محمد علي الأزهر وصادر أوقافه ليحرم التعليم الديني لحساب التعليم المدني .

أما في هذا القرن ، فقد تحولت الظاهرة من ثنائية بين الأزهر وكتاتيبه ومساجده وبين البعثات العلمية والمدارس المدنية ، إلى ثنائية أخرى ، بين الأزهر كرمز للتعليم الديني والجامعة التي أنشئت كمركز للتعليم المدني(**).

ومن هنا ، فإن مظاهر الانشطار بدت أكثر وضوحاً في صحف هذه الأيام وأدبياتها لقد عبر عن الظاهرة ، على سبيل المثال ، طه حسين ، الذي عرف منذ فترة مبكرة آثار هذه الظاهرة وبواعثها فتركزت كتاباته على مهاجمة الأزهر في وقت لم يغفل فيه افتقاد تلك المدارس لأنها ، على حد قوله سياسة لإخراج الذين شغلوا المناصب العامة ، وهو في صحيفة (الجريدة) يستدرك من حيرته هذه إلى هذه الأمة التي أصبحت وهو يصفها بالنص :

"سئمت الجهل لكنها لا تعرف إلى العلم طريقاً واضحاً

فعلم المدارس لا ينفعها لأنه ناقص مبتور ولأنه مشوه

مسطح ، وعلم أوروبا يؤذيها لأنه في جانبه ما يفسد

أخلاق أبنائها ويبدل أحوالهم تبديلاً شنيعاً فلم يكن

بُد حينئذ من أن نتسمع جوانبها صوتاً ينادينا : قفى

أيتها الأمة الحائرة فلن ينقذك من هذه الحيرة إلا

الجامعة المصرية " (٧)

ومن هنا مثل الانشطار بين المؤسسات انشطاراً آخر بين المتعلمين ، بقدر ما اتسعت الهوة السحيقة بين العالمين : الديني والمدني ، بقدر ما أسفر هذا في فترة تالية ، مع عديد من العوامل الأخرى من اتساع رقعة الخلاف بين الثقافتين ، ومن ثم بين عقليين متباينين .

وهو ما سنجدّه أيضاً حين نتعرض لثنائية الفكر المسيحي في أكثر من موضع ولم يظهر انشطار التعليم فقط ، وإنما حدث ذلك أيضاً في ميدان القوانين .

لقد أدخل محمد علي كثيراً من القوانين الوضعية ، تاركاً - في كثير من الحالات - القوانين الدينية أو القوانين الشرعية ، كما ترك الأزهر ورجاله فلم يقترب

منهم أو يسمح لهم بالاقتراب منه ، حتى أن سياسة محمد على فى القوانين التى كان يطبقها فى عصره نتج عنها حقيقة هامة ، هى ، أن مصر أوشكت " أن تصبح بلداً بدون قوانين " كما يؤكد معاصر لهذه الحقبة ، وهو محمد على فى تاريخه .

بيد أن الصراع بين القوانين : المدنى الشرعى اشتد ، فأصبح أكثر حدة فى عصر إسماعيل حيث امتد الإصلاح القضائى ، الذى أدخل فى منتصف العقد السابع من القرن الماضى ليشمل المحاكم الأهلية بعد المحاكم المختلطة ، وقد كان لهذا امتداده الذى أكد على وجود الظاهرة واستمرارها .

ويلاحظ أنه طيلة القرن العشرين اشتد الفصل واشتد الإمعان فيه ، فقد حدث فى عام ١٩٣٠ أن أبدى عدد من رجال الدين المسلمين أسفهم لأن الشريعة الإسلامية لا تطبق إلا فى مجال الأحوال الشخصية وحدها .

بل رفض قضاة المحاكم الشرعية وشيخ الأزهر والمفتى حضور الاحتفالات الرسمية بالعيد الخمسين لإنشاء المحاكم الأهلية التى أصبحت تسمى بالمحاكم الوطنية وذلك بقصد اظهار تمسكهم التام بالشريعة الإسلامية .

ومن الغريب أن رجال ثورة ١٩٥٢ الذين جاعوا وهم يحملون غضباً وطنياً على الغرب ، كانوا يحملون فى نفس الوقت - وهى ثنائى أيضاً - اعجاباً شديداً لهذا الغرب وحضارته ، وربما كان هذا السبب هو أحد الأسباب الأساسية فى تخليهم عن الشريعة تخلياً سريعاً شاملاً ، وهو ما استمر إلى هذه الفترة التى نعيش فيها ، ومن يراجع محاضر جلسات مجلس الشعب أو لجانه يلاحظ إنشاء أكثر من لجنة تحمل اسم (لجنة تقنين الشريعة) نون جدوى .

وربما ارتبط بهذا الإصلاح الداخلى للأزهر فى وقت مبكر ، إذ تؤكد المصادر أن هذا النظام اتسم بالتفتت الشديد واصطدم بالهتافات من أن لآخر بسقوط البرلمان وهو ما حدث بالفعل حين استقبل الأزهريون فى يناير وفبراير ١٩٢٧ القرار الذى أتخذه مجلسا النواب والشيوخ بجعل مدرسة القضاء الشرعى ومدارس المعلمين الأولية ودار العلوم هى المعهد التى كان لشيخ الأزهر اليد العليا فيها قبل ذلك (من عام ١٩٢٥) .

وتتوالى الانشطارات .

من ذلك ، أن جمعيات أنشئت فى أكبر من مجال ، ومن تحويل جماعات المثقفين فى مصر من عنصر فعال (العلماء) إلى عنصر غير فعال (الأفندية) ، ويمكن أن نضرب أمثلة عديدة لهذه الظاهرة ، فقد ظهر الانشطار الحاد فى ذلك الوقت حين اشتد

التيار الإسلامي بعد محاولات محمد عبده الدائبة وجماعات الإصلاحيين المعتدلين في مدرسة (المنار) - التي رأسها الشيخ رشيد رضا مع الوقت ، ومع غضب الأزهر المستمر على ما أصاب أبنائه نتيجة لتيار التغريب ، أن تبلورت العقلية الغاضبة حينئذ في إنهاء عدد من الجمعيات الدينية بشكل غير متبع وإن اختلط ذلك في الظاهر بالسياسة مثل جماعة (الإخوان المسلمين) وجمعية (مصر الفتاة) ، ولم تلبث أن تحولت بعض الجمعيات الجديدة ، رغم أنها لا تنفي علاقتها بالجانب السياسي ، إلى جمعيات تتعاش في الأفكار التي تجمع بين الدين الخالص طوراً والوطنية الصارخة طوراً آخر ، وتتباين فيها عدد من الأيديولوجيات ، ولم تلبث أن أنشئت جمعيات تحمل الطابع الديني والمدني معا ، وتحمل أيضاً ، بنور انشطارها نستطيع أن نلاحظ هذا أكثر منذ السبعينيات ، حين اشتد التيار السلفي ، مع عوامل جديدة طرأت سواء تمثلت في تشجيعها ، أو اشتداد الحركة الغربية الاستعمارية أو ارتفاع موجات التخلف الاجتماعي وكان هذا يعني شيئاً هاماً .

فبعد أن كانت طبقة العلماء تحتكر المعرفة والنشاط الديني الخالص ، فإن تأثير التعليم المدني على الأفكار الجديدة كسر - تدريجياً - هذا الاحتكار وإن يكن بصورة حاسمة بحيث إن فئة جديدة من المثقفين لم يكن بينهم أحد من رجال الدين ، أو كان العلماء وبعض رجال الدين المسيحي يمثلون رموزاً ضئيلة غير فاعلة فيها .

معنى هذا ، أن علماء الدين ابتعدوا رويداً رويداً عن سائر السكان في الوقت الذي تشرب فيه المجتمع بالثقافة الجديدة (الغربية) نون حساب التأثير الديني العميق وهي سمة أغلب المعلمين الجدد في المدارس ، أو أكثر الشخصيات الهامة في القضاء .

وقد نشأ عن هذا كله ، أن أصبح رجال عصر النهضة وقد انقسموا إلى قسمين رئيسين لم يلبثوا - فيما بعد - أن تشرذموا في تيارات أخرى .

لقد كان التيار الأول ينقسم إلى اثنين : شرقي (إسلامي) وغربي (ليبرالي) ، تحت كل شطر تعددت الانشطارات ، مما أدى - تدريجياً - إلى تفسير جديد للمفاهيم الإسلامية ترتبط بالمجتمع الديني وتتعلق بالسياسة أو تتفصل عنها حسب مقتضى الواقع الجديد وهذا ما يجعلنا نلتقي عدد من التيارات والمذاهب التي خرجت من عباءة محمد عبده ، وأصبحنا أمام هذه المقابلات التي يسجلها لنا تاريخ الفكر العربي في القرنين الأخيرين ، " كان يتحول (عمران) ابن خلدون تدريجياً إلى (تمدن) جيزو ، (مصلحة) الفقهاء المالكين وابن تيمية إلى (منفعة) جون ستيوارت مل و (اجتماع)

الفقه الإسلامى إلى (الرأى العام) وما أعقب هذا من الفصل بين دائرة الحياة المدنية ودائرة الدين^(٨)

الأكثر من هذا لفتاً للنظر أن يتحول الانشطار إلى انشطارات فى الاتجاه الواحد وهو ما تعكسه حركة التطور الدينى فى تمثيلها السياسى والعقيدى فى القرن الأخير . وهو ما يصل بنا فى قضية هامة انتهى إليها (محمد على) محاولاً الانتصار للتوازن الفكرى أو (التوفيقية) - كما أطلق عليها فيما بعد - وهى تحوله من اعتقاد أن (الحضارة الصحيحة تتواءم مع الإسلام) إلى مستوى فكرى آخر فى الجيل التالى له من أن (الإسلام يتوافق مع ماتأتى به الحضارة) ، ثم تقترب من جيل تال يرى أن (انسجام العالم الحديث مع الإسلام أمر ممكن) وهو المستوى الذى ينتمى إليه محمد كامل حسين ، ثم العودة مرة أخرى فى السبعينيات إلى أن الدين الصحيح هو الدين الإسلامى ، وأن حضارة الغرب ليست إلا وجهاً قبيحاً لا يجب أن نأخذ منه ، وهو ما نمثله الجماعات الإسلامية الكثيرة التى ظهرت أو حتى فى المقولة العامة التى كادت تصبح فى فترة من الفترات شعار أغلب الجماعات الإسلامية على الساحة وهو شعار (الإسلام هو الحل) ففضلاً عما فى المقولة من عمومية ، فإنه يلغى الآخر / الغرب ، الذى لا يمكن للذات أن تتطور وتتبلور بون وجود هذا الآخر ، فى حركة التفاعل اليومية معه ، فضلاً عن أن الغرب نفسه ليس ستاراً متجانساً .

ونستطيع أن نسجل ألوان الطيف فى الكتابات المعاصرة لنا خلال ما تمثله ، وهو ما نعرفه سواء فى الجانب الدينى الخالص أو المجتمع أو النقد الأدبى بتجلياته الكثيرة^(٩)

وهو ما يغرينا أكثر للخروج من حركة الانشطار لدى المؤسسات إلى حركة الانشطار لدى مفكرينا ومتقفينا قبل أن نصل إلى نهايات القرن العشرين .

(٧)

لقد كان وراء الانشطار فى المؤسسات انشطاراً آخر فى العقل العربى ، هذه حقيقة تتأكد فى هذه الفترة فإذا تخيلنا أن مساحة الفكر العربى تكون دائرة يقع جزءٌ كبيرٌ منها تحت ضغط المؤثرات الغربية ، أمكننا أن نشعر ، ببسر ، أن الشرخ الكبير الذى أصاب هذه الدائرة إنما يبدأ من أقصى اليمين ويحتجز فيه كل من رفاعة الطهطاوى من مصر وخير الدين من تونس ، فإذا صعدنا إلى سبعينيات القرن التاسع

عشر لراعنا أن توسط حركة الانشطار احتل مركز الدائرة ومثله كل من جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده وربما الجيل الأول من تلامذة الإمام مثل رشيد رضا .

فإذا ما مضى القرن التاسع عشر وجاء القرن العشرين وهو يستقبل القوى الغربية الغامضة فى مصر ويمثلها كرومر من غلاة المتعصبين للغرب وقوته العسكرية ومن ورائه ، للاحظنا انتقال الانشطار من المركز فى الدائرة إلى اليسار وإلى أقصى اليسار بالتدريج ، فيشمل هذا الانشطار الأخير الكثير من ممثلى هذه الفترة وهم كثيرون منهم لطفى السيد وقاسم أمين والشيخ على عبد الرازق وطه حسين ومنصور فهمى وأحمد أمين وإسماعيل مظهر وسعد زعلول .. وغيرهم .

ويجب أن نسارع بالقول هنا أن هذا التصور لا يلغى تواجد بعض مفكرى أقصى اليمين فى أقصى اليسار أو تبادل الأماكن أو تغيير المواقف ، فإذا بنا أمام تحولات مستمرة ، لكنها لا تخرج قط عن ظاهرة الانشطارات التى أصيب بها العقل العربى فى جميع الفترات .

ومهما يكن من أمر ، لابد من الإشارة - إشارة عجلى - إلى بعض مفكرينا ، والهبوط أكثر إلى أرض الواقع .

وإذا جاوزنا رفاعة الطهطاوى مروراً بالأفغانى ومحمد عبده ثم لطفى السيد وطه حسين وقاسم أمين وعلى عبد الرازق ومحمد حسين هيكل (١٠) وغيرهم ، وما يمثل كل منهم - فى درجة الانشطار وكيفيته - لانتبهنا إلى العصر الراهن ، حيث نجد الكثير من الأمثلة التى تؤكد هذه الظاهرة .

وسوف نشير إلى مثلين دالين قبل أن نصل إلى السبعينيات ، مع ملاحظة أن درجة الانشطار لديهم اختلفت من فترة لفترة ، وتحددت لديهم الثوابت والتغيرات بين كل فترة وفترة أخرى أيضاً ، إن على عبد الرازق (١٨٨٨ - ١٩٦٦) بكتابه المعروف (الإسلام وأصول الحكم) ، أكد منذ نهاية العشرينيات أن الخلافة الدينية غير ضرورية، والحكم الإسلامى لا يكون ذا أهمية كبيرة قط ، اللهم إلا صرخة عالية ضد الشريعة التى يراد منها أن تصبح مطيةً لحاكم ، فيرفض الخلط بين الدينى والمدنى بأية حال ، لقد أكد الشيخ ، رجل الأزهر ، ودارس السورىون على استبعاد الالتزام بنظام إسلامى للحكم ، وفصل فصلاً أبدياً بين السياسة وبين الدين .

وقد ردد طه حسين (١٨٨٩ - ١٩٧٣) بعد ذلك بأشهر قائلاً نفس المقولة وأن يكن بشكل آخر فى كتابه (فى الشعر الجاهلى) .

لقد أثار الشيخ طه الذى درس بالأزهر القرآن والسنة والأدب العربى ، قبل أن يدرس بالسوربون التاريخ والأدب والمناهج الغربية ، ضجة كبيرة بين علماء الدين .

لقد كان الدين لديه - كأستاذه لطفى السيد - لم يكن ليقوم بدور كبير فى بناء السياسة واطراد التقدم الإنسانى ، بل أن الدين فى إسلامياته ، وهو ما لوحظ بالفعل، لم يكن ليتعدى مهمة بعث الطمأنينة فى النفوس ، وهو ما يعود إلى اقتناعه الشخصى من أن الدين ، مهما تكن درجة قوته ، لا يستطيع توجيه الحياة السياسية ، وفكرة الأمة لا يجب أن تقوم على المفاهيم الدينية .

لقد كان كتابه (مستقبل الثقافة فى مصر) بمثابة هتاف عال راح يدعو فيه ، بوضوح إلى هذه الفكرة :

" علينا أن نصبح أوروبيين فى كل شئ ، قابليين ما فى ذلك من حسنات وسيئات .. علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء فى الحضارة ، خيرها وشرها ، حلوها وممرها ، وما يحب منها وما يكره ، وما يحمد فيها وما يعاب "

ورغم أن طه حسين راح يكتب فى الميثولوجيا ، ويغلو فى الكتابات الدينية ، فقد كان هذا مفروضاً عليه بحكم تطور المجتمع ، وبحكم قسوة السياسة .. وما إلى ذلك مما جعله يسلك هذا الطريق ، وفى الوقت نفسه ، لا يتخلى عن الليبرالية التى وصلت إلى ذرى وجودها فى نهاية العشرينيات (١٩٢٥ - ١٩٣٠) ، وهو فى هذا كله لم يتخل عن العقل والوجدان فى آن معاً .

لقد كان يرى للعقل مكانه المكين .

ويرى للوجدان أيضاً تأثيره الذى يجب أن يكون فى منظومة الفكر الجديد .

وقد تطور هذا الفكر فوجدنا امتداداً فلسفياً له لدى زكى نجيب محمود ، خاصة فى السبعينيات .

لقد كان زكى نجيب محمود ينتمى إلى العقل أكثر منه إلى الوجدان أو كان ينتمى إلى الغرب أكثر منه إلى الشرق ويولع بالوضعية المنطقية منذ بداية الخمسينيات أكثر منه إلى أى مذهب كلامى آخر بما يؤكد على هذه الثنائية التى كان تنتفى لفترة ، لكنها

عادت إلى التواجد مرة أخرى بصور كتابه (الشرق الفنان) ثم (تجديد الفكر العربى)
وبقية كتاباته بعد ذلك ، فعاد إلى هذه الثنائية أو ذلك الانشطار مرة أخرى حيث راح
يضع للعقل مكانه وللوجدان (الدينى) مكانه أيضاً .

لقد كان يقول منذ بواكيره الفكرية ، بوضوح جارح : إننا فى حاجة لتقليد الغرب
فى كل شئ ، نأكل كما يأكلون ، ونكتب من اليمين إلى الشمال كما يكتبون ، وأن
نرتدى الثياب كما يرتدون .

غير أنه ما لبث أن استيقظ ليعاود شيئاً من التوفيقية ، حين يقول فيما يشبه
اعترافات حادة فيما بعد أنه استيقظ :

” بعد أن فات أوانها وأوشك ، فإذا هو يحس الحيرة تؤرقه ”

وهو ما قاله كثيراً فى كتاباته الأخيرة حتى رحل ، لقد حاول أن يعود – وإن يكن
متأخراً ، كما يقول – إلى التراث العربى فى صورته المزدهرة فيعجب منه عباً فى وقت لم
يتردد فى الإفادة من الغرب وخاصة من علمه التجريبي .

بيد أننا لابد أن نتمهل عند ملامح الانشطار فى الفكر المسيحى ، خاصة
القبلى منه .

(٨)

لم يتوقف الانشطار عند الفكر الاسلامى وتياراته فقط ، وإنما امتد بحكم العلاقة
العضوية للتاريخ المصرى ، إلى الفكر المسيحى فى مصر إذ مثل الفكران نسيجاً
واحداً يصعب التفريق بينهما .

وقد تبدت هذه الظاهرة فى أعلى تجلياتها منذ سبعينيات هذا القرن ، غير أنها
فى الجانب المسيحى المصرى كانت تعود إلى قبل ذلك بكثير ^(١١) وإن اتخذت أشكالاً
عديدة ومميزة فى الحقبة الأخيرة ، حيث تباينت المواقف وتحدد شطرى الصراع
بين اتجاهين داخل الكنيسة وخارجها : اتجاه محافظ واتجاه تحديثى .

انشطار بدأ عبر الكنيسة التقليدية وانتهى إلى الكنيسة التقليدية مرة أخرى وما
يهمنا هنا ، أكثر ، ماهية هذا الانشطار وطبيعته فى الفكر المعاصر .

وهو ما يعود بنا إلى تطور الظاهرة سريعاً في القرنين الأخيرين قبل أن نصل إلى أهم ظواهرها خاصة في الانشطار عبر الموقف من قضايا كثيرة من موقف الكنيسة في مواجهة الغرب والتعليم والثقافة والمعارضة والإحياء الدينى والجوانب الاجتماعية إلى الموقف في مواجهة الدولة ، إلى غير ذلك .

(٩)

بيد أننا قبل أن نتمهل عند هذا التطور ثمة (تصور) تقريبي يمكن أن نحاول أن نفهم به خارطة هذا الانشطار منذ عرفت المنطقة العربية الغرب حتى اليوم ، وهو يتحدد منذ البداية على النحو التالي :

الغربي	القبلى	١٨٥٠
(العلمانية الخاصة)	(الأرثوذكسية التقليدية)	
<div style="text-align: center;"> <div style="border-top: 1px solid black; width: 100%;"></div> <div style="text-align: center;">(التحديث ، التبشير ، الاستعمار)</div> <div style="border-top: 1px solid black; width: 100%;"></div> </div>		
(التحديث والعلمانية)	(الأرثوذكسية المحافظة)	
الإصلاح الكنسى التقليدى	كيرليس الرابع	
تطور التعليم	كيرلس الخامس	
الكلية الإكليركية		
مدارس الاحد	حبيب جرجس	١٩٠٠
المجمع المقدس - تطوير الكنيسة		
المجلس الملى - الترجمة .. إلخ		

كيرلس السادس تطوير كنسى - التفاعل مع

الحركة المسكونية



١٩٥٠ (الأرثوذكسية الإحيائية) العلمانية الفكرية

الأنبا شنودة

الأنبا صموئيل

الأنبا غريغوريوس

متى المسكين



١٩٧١

(العودة للأرثوذكسية التقليدية) العلمانية والتحديث

غالى شكرى

سمير مرقس

(الموقف من الدولة)

الأنبا شنودة



ميلاد حنا

وليم سليمان قلادة

وهو ما يمنحنا عدة ملاحظات :

١ - القبطى - الغربى

وأكثر ما نلاحظه هنا أن التطور الأول بالنسبة للكنيسة القبطية جاء بناء على (التحدى) الغربى ، إذ سعى الغرب لاستقطاب الجماعة القبطية بهدف تسيدها فى مجرى الكاثوليكية أو الإنجيلية مما يسهل السيطرة عليها فكرياً واستعمارياً ، وهو ما بدت الكنيسة معه يقظة منذ محاولاتها الأولى إلى تحديث الكنيسة المصرية دون

التنازل عن هويتها وتكوينها المصرى ، وقد بذل البابا كيرلس الرابع من الجهود فى ذلك - كما رأينا - إلى درجة أن التاريخ يطلق عليه (أبو الإصلاح) لعمق التغييرات التى قام بها وكان هذا يعنى انتباه الكنيسة الوطنية للمؤامرات الغربية ضدها . وفى نفس الوقت كان يسجل انشطاراً ايجابياً بين الوعى الوطنى للكنيسة وحملات التبشير الغربية .

٢ - القبطى - الإسلامى

والملاحظة التى لا تفوتنا هنا أن التطور كان يمضى فى ثنائية القديم والحديث ، وهو ما يتفهم معه جهد البابا كيرلس الخامس ، وخاصة ، أنه توازى معه جهد إصلاحى قبطى وطنى كبير مثل حبيب جرجس (١٨٧٦ - ١٩٥١) الذى كان أكثر وعياً من أقرانه فكان وراء عديد من الإصلاحات الوطنية للكنيسة والتنبه للخطر الغربى ، وفى الوقت نفسه كان متفهماً إلى المحيط العربى / الإسلامى حوله ، ومن ثم ، يمكن أن نعد حبيب جرجس من أكثر الإصلاحيين فى هذا الوقت وعياً .

ونعد معه أن الانشطار بين المحيط القبطى والإسلامى لم يكن قائماً بعد

٣ - الدينى - التحديثى

ثمة ملاحظة أخرى هنا ، هى ، أن الإصلاح منذ فترة مبكرة ارتبط بالوعى السياسى ، وخاصة ، حين نذكر الفلسفة التى قام من أجلها البابا كيرلس الرابع منذ فترة مبكرة هو الميل لتحديث الكنيسة والمؤسسة الدينية ، وهو ما سعى إليه حبيب جرجس وكان إصلاحياً - أنشأ مدارس الأحد - فإنه كان ينطلق من تطوير الفكر الأرثوذكسى نفسه ، لكن حركته كانت تنطلق أيضاً من المناخ السياسى العام حوله ، وهنا نستطيع أن نوافق طارق البشرى^(١٢) فى أن الازدواجية الثقافية ظهرت فى المجتمع المصرى ، كما ظهرت فى الكنيسة ، فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ففى هذا المناخ ظل الأزهر كما هو ، وأنشئت بجانبه مؤسسات تحديثية - كما رأينا - كذلك ، تطوير مؤسسات الكنيسة ، وأنشئت بجانبها المجلس الملى (عام ١٨٧٣) .

وعلى هذا النحو ، كان المجلس الملى ، وهو يمثل التيار التحديثى كان يتطلع إلى إصلاحات أكثر مما تدعو إليها الكنيسة ، مما كان قمينا بـتأكيد الثنائية الداخلية . وعلى هذا ، ظهر الانشطار فى الجانب المسيحى بين الدينى والتحديثى وإن لم يصل إلى الصدام - الدينى - العلمانى .

لم تكن قضية الثنائية لتمثل فى الفترة الليبرالية قضية ملحة ، فقد كان وزراء الأقباط وبعض الأثرياء فيهم (ما يسمون بأصحاب النور العلماني) غير بعيد عن شئون الدولة وفى الوقت نفسه قريبين من الكنيسة (وإن حل بينهم - فى الوقت نفسه تيار محافظ وآخر من الشباب الجدد المهمشين) ، غير أنه من المؤكد أن الفترة الليبرالية لم تعرف انشطاراتاً حاداً بين الدينى والمدنى يهدد الوحدة الوطنية .

وعلى العكس نستطيع أن نرصد فى هذا الوقت انشطاراتاً بين القوى القبطية نفسها تمثل فى اثنين :

فى مرة بين الكنيسة والمجلس الملى متمثلاً فى انتخاب البطريرك الجديد ، مما خلق انشطاراتاً بين المجلس الملى والمجمع المقدس حول هذه اللائحة " فقد ألغى كل ما يتعلق بالشروط الدينية كشرط الرهبنة ، على أساس أن أهم الشروط لانتخاب البطريرك هو أن يكون مصرى الجنسية " وكان معنى هذا اشتداد قوى المدنى على الدينى .

وفى مرة أخرى حدد الترشيح للبطريركية للمرشح بسن لا تقل عن ٤٠ عاماً وفترة رهبنة لا تقل عن ١٥ عاماً ، راح المجلس الملى - المدنى حينئذ - يعترض على لائحة اختيار البطريرك دينياً^(١٣) وهو ما تحدد معه الانشطار الداخلى لدى الأقباط بين الدينى والعلمانى .

٤ - الدينى - الدينى

وفى الفترة الناصرية تغيرت المواقع وإن بدا تيار الانشطار أقل تأثيراً ، إذ ظهر تيار يؤيد السياسة الناصرية من داخل الكنيسة (وهو التيار الذى أيد الاشتراكية) ، وعرفت منه فصائل من التيار الشيوعى ، خاصة مع تحالف الشيوعيين مع نظام عبد الناصر فى منتصف الستينيات ومن أبرزهم فايق فريد ، وقد انضم لهذا التيار تيار آخر من الجيل الجديد ، الذى انفتح وعيه على إنجازات الفترة الناصرية ، بيد أننا يجب أن نسارع بالقول هنا أن التيار الذى أيد عبد الناصر من داخل الكنيسة اقتصر تأييده على سياسة الدولة ، والتعاون معها فى القضايا المصيرية ، وهو ما يعنى أن التأييد كان لدعم السياسة الرسمية ، وكان القصد " سواء من التأييد المعلن أو جزءاً من سياسة غير معلنة " أن تقوم الكنيسة بمقتضاه بتأييد السياسة الداخلية ، وتقوم الدولة من خلالها ، بتعظيم دور الكنيسة كمؤسسة تمثل قطاع المجتمع وتمثل دور رجال الدين ، كممثلين عن الأقلية " (١٤) .

ويبدو أن هذا التيار الذى أيد عبد الناصر كان يهدف إلى ربط الكنيسة بالدولة وهو ما لم يمنع تياراً آخر ، كان غير فاعل وكان معارضاً للنظام غير أن الانشطار هذه المرة كان داخل الكنيسة .

هـ - الدينى والمدنى

ولا يخطئ الذى يرصد المواقف فى السبعينيات ، أن التيار الأصولى القبطى ارتفع إلى أقصاه بفعل التغييرات الحادة فى البنية المصرية ، إذ شهدت بدايات هذه الغد ارتفاع التيار الأصولى الإسلامى إلى أقصاه بفعل تشجيع السادات من قبل ، فانصرفت التيارات المسيحية - المثقفين أو الشباب القبطى الجديد - إلى الكنيسة ، وقد أصبحت الكنيسة بشهادة عدد كبير من مسيحي هذه الفترة هى (الملاذ) من الدولة التى كانت تشجع الجماعات الإسلامية واستخدام العنف ضد معارضيه ، وقد كان من مظهر ذلك أن كان البابا يلقى بموعظته يوم (الأربعاء) ، لأول مرة وبشكل منتظم بالكاتدرائية (والمعروف أن البابا فى الستينيات كان يلقى بموعظته بشكل منتظم كل يوم جمعه حينما كان أسقفًا عامًا للتعليم ، غير أن الستينيات كان يسودها مناخاً مغايراً للسبعينيات إبان احتدام الأزمة بين البابا والدولة) .

وهنا زاد الانشطار بين الدولة والكنيسة .

لقد ارتدى الصراع أريدته الجديدة : الأنبا شنودة بصفته الدينية والسادات بصفته المدنية وهنا نلاحظ إضفاء الصفة السياسية على منصب البابا لأول مرة بهذه الصورة واستغلال الدين لتحقيق أهداف سياسية ، وقد كانت هذه أهم التهم التى نسبت إلى البابا من الدولة المدنية مما دفع الدولة إلى اتخاذ موقف من منصب البابا .

ورغم رحيل السادات ، وعودة البابا ، فإن هوة الانشطار لم تضيق خاصة مع توالى أحداث الفتنة الطائفية .

على أن المهم فى ذلك أن الصراع كان قد انكشف عن انشطار بدت فيه صورة البابا تأخذ مكان الصدارة فى الزعامة القبطية على المؤسسات الدينية والمدنية لقد أصبح الدينى فى مواجهة المدنى .

٦ - التقليدى / التقليدى

فى حين يلاحظ أن الكنيسة القبطية بدأت فى العصر الحديث بداية تقليدية ، إذ كانت حريصة على تقاليدها إلى حد بعيد ، يبدو أنها انتهت كذلك مع البابا شنودة الذى أضاف إلى الحفاظ على قيم الكنيسة القبطية إطاراً أرثوذكسياً تقليدياً ، مؤثراً

أن تكون السلطة كلها تتبع من الكنيسة بعد أن أصبح المجلس الملى - بذكاء البابا نفسه - داخل الكنيسة ، ويعد أن احتوى العديد من المؤسسات المسيحية العلمانية ، ويعد أن سعى لتكون الصفوة القبطية - أياً كانت اتجاهاتها - تتحرك من داخل الكنيسة وتأخذ شرعيتها منها وهو ما يشير إلى مخاطر عودة الكنيسة إلى الموقف التقليدى - على الأقل فكرياً - فى القرن الماضى رغم ما تواجهه الآن من عقبات يمثلها بعض المثقفين الذين ينتمون إلى العلمانية ، ويحاولون التقليل من سيطرة البابا التى يمكن أن تصل إلى درجة الاستبداد أحياناً .

على أن سيطرة الهيكل القيادى لرجال الدين لم يسمح بظهور ما يمكن أن يسمى بالتيار الدينى المستنير الذى يقبل ويتحالف مع الاشتراكية ، وبطريقة تناظر ، ما نراه فى أمريكا اللاتينية وامتداداً لهذا الفكر فإن الأقباط كجزء من الشعب المصرى لابد أن يؤيدوا مفاهيم القومية العربية ، من منطلق أن وحدة الشعوب العربية هى السبيل الأكيد لحريتها وتخلصها من كافة أنواع القهر والتخلف الذى يتضمن عادة التعصب الدينى (١٥) .

وإن كان واجب الانصاف يدعونا إلى الإشارة إلى أن الكنيسة المصرية هنا تختلف عنها فى أميركا اللاتينية ، من أن لاهوت التحرير الذى وجدنا نموذجاً له فى أميركا اللاتينية لا يمكن تطبيقه على واقع الكنيسة القبطية فى مصر ، وهو ما يعود إلى أن لاهوت التحرير الغربى يحمل خلفية سياسية ويقوم عليها لانجد تطابقاً له بالضرورة مع الكنيسة الوطنية فى مصر .

وهو الخلاف الذى يجب الإشارة إليه فى معرض الحديث عن الكنيسة القبطية .

وعلى هذا النحو ، فإن فكرة التوحد بالغرب تحول بيننا وبين التمسك بفكرة كالقومية القطرية أو حضارة البحر المتوسط التى تردت أو غيرها من الدعوات التى تجهل ما يريده الغرب بنا أقباط أو مسلمين .

وفى لقاء شخصى مع ميلاد حنا راح يؤكد أن أقباط مصر ليسوا هم موارد لبنان، فأهم خصائص الأقباط - تاريخياً - هى ولاؤهم للحكام المصريين ، ولم يكن لهم أية صلة بالغرب بل كانوا معادين للغرب :

أ - عند دخول الحملة الصليبية قاوموها ولم ينخدعوا منها بشعار أنها جاءت تحت شعار الصليب .

ب - عندما جاءت الحملة الفرنسية قاوموها مع المصريين المسلمين سواء بسواء .

ج - عندما دخل الإنجليز مصر وقفوا مع المسلمين جنباً إلى جنب سواءً بسواء .
إنّ هذا الأمر هو خاصية مصرية خالصة تختلف تماماً عن موقف الموارنة في لبنان (١٦) .

على أنه مهما تكن خطورة هذا الفهم للموقف ، فإن ثمة موقفاً أخطر بكثير نواجهه في نهاية هذا القرن ، وهو الموقف الذي بدأت تحدد ملامحه عقب انتصار القوى الغربية في حرب الخليج وانتشار الشركات متعددة الجنسيات وانتشار قيم السوق والانفتاح على الرأسمالية الغربية ، في حين تتراجع الطبقة الوسطى الواعية ، فإن الطبقة العليا من الطبقة الوسطى ، تنتمي في قطاع رئيسي منها إلى وكلاء الغرب الذين يصبحون طبقة عليا طموحة ، ثم نخبة تشارك في الحكم ، ثم تنافس الدولة .

فماذا يعنى هذا في وقت تضاعف فيه دور الدول وتزايدت فيه قوى رجال الأعمال ، يركز البعض على الكنيسة فيقول بشكل أكثر وضوحاً أن الكنيسة تتجه للتحديث تدريجياً ، والجماعة القبطية تعمل داخل التحديث ، وتتحدد مكانتها ودورها في عملية التحديث ، وهذه المرحلة تشهد دخولاً سريعاً في المنظومة الغربية ، من خلال بعض فئات المجتمع المصرى ، وهو دخول منظم ويسمح باختراق المجتمع ... فاختراق الجماعة القبطية تغريبياً ، يهدد كيان الكنيسة كرمز لجماعة تراثية .. ولأن عملية تغريب المجتمع تكسب الجماعة القبطية فرصة للصعود والتميز ... ولأن الفترة المعاصرة تشهد تحالف الدولة والكنيسة ، وهو تحالف تتابع من توحيد الهدف وحماية الأقلية ، هنا يبرز بو الغرب كفرصة للحماية الزائدة والضغط الدولى ، وهكذا تتشابك المصالح ومن هنا ينشأ الموقف المزدوج من الغرب ، فالكنيسة تقف ضد الغرب خاصة المسيحى ، بحكم ميراثها التاريخى ، ولكن الجماعة والكنيسة معاً يلتحمان بالغرب الآن من أجل الصعود والتميز ، وعبر الوقت يتحول خطاب رفض الغرب إلى مجرد خطاب احتفالى ، ويتحول خطاب قبول الغرب إلى فعل ، ويظل المجال الحقيقى لرفض الغرب ، هو المجال الدينى الخاص الذى تحكمه الكنيسة ؛ ولكن هذا المجال يتعرض للتغيير والتغريب تدريجياً ، وتحاول الكنيسة فى النهاية رفض المسيحية الغربية ، أى الدفاع عن استقلال المعتقد ، وعبر الوقت تسقط الدفاعات ، وينفتح باب التغيير .. (و) .. ومن هنا ، تتحالف الكنيسة مع العلمانية .. وبهذا فإن الكنيسة أمام فتح باب التغريب ، تجد فرصة لوجود بعد نولى ضاغط ، أيا كانت درجة استخدامه والركون إليه .

معنى هذا أن ينتهى الأمر بالكنيسة أن تصبح قوة مناصرة للعلمانية التغريبية .. التى تحاول عزل الدينى عن الدنيوى .. وباختصار ، يصبح الأقباط ورقة بالنسبة للتيار

العلماني ، يؤكد بها فصل الديني عن الدنيوي ، حتى يحمي حقوقهم ، والعلمانيون جماعة ضغط تساند الأقباط ، بهذا المعنى ، يصبح اتجاه الكنيسة والجماعة ، ثنائياً مثل فكرهما ، فهنا تصور عن المجال الدنيوي المرغوب ، وتصور عن المجال الديني المفضل ، مع فصل مصير واتجاه كل مجال عن الآخر وتصور إمكانية وحدوث ذلك .
ننظر إلى مصلحة الأمة ، أو يفرض أن ذلك في مصلحة الأمة ، والحقيقة أن الكنيسة / الجماعة تدفع نفسها كمعول هدم لبناء الأمة ، وهنا يحدد رفيق حبيب أكثر الصورة المطروحة فيقول :

(هي مجال دنيوي منفصل وغربي علماني ، وإسلام يعايش الفصل بين الديني والدنيوي ، ومسجد لا يتحرك ، إلا في المجال الديني ، وكنيسة ترمز للمجال الديني وتمثله ، هذه الصورة هي اختيار الأقباط الراهن وهي اختيار الكنيسة .. وثنائية الدين والدنيا ، تتحول إلى ثنائية الدولة والكنيسة ، والديني والدنيوي ، فتصبح الكنيسة دولة موازية ، تحكم مجالها الديني ، وجماعتها ، وتطيع الدولة في كل أمور الدنيا ، حيث الحكم فيها للدولة فقط .. / بسبب هذه التصورات ، تقوم الكنيسة بالتحالف مع الدولة والعلمانيين ، وتؤكد روابطها الغربية ضمناً ، في مواجهة الإسلام السياسي) (١٧) .

ومن المهم هنا أن نشير إلى أن هذا الرأي يثير تساؤلات أخرى كثيرة منها ، هل يزيد هذا كله من مخاطر الانشطار عن الواقع العربي ؟ والالتحام ، باسم الكنيسة أو باسم المحافظة على الدين ، مع العلمانية الغربية التي تسعى الآن لتزايد علاقات الكنيسة بالمؤسسات المسيحية الغربية كمجلس الكنائس العالمي ، وتزايد عدد رجال الأعمال الأقباط ، ليستطيعوا ، نون وعى كافٍ - إلى جانب رجال الأعمال المسلمين أو الطبقة الجديدة - القيام بدور وكلاء الغرب .

وهو انشطار ضد الأقباط أنفسهم في المنطقة العربية اليوم بيد أننا لا يمكن أن نترك ملامح هذا الانشطار نون أن نستدرك إلى تأثيره المريع في مجال التعليم .

لم يكن الانشطار في مجال المؤسسات أو العقلية وحسب ، وإنما امتد إلى التعليم منذ فترة مبكرة فمن ناحية تجسد لدى المسلمين منذ عصر محمد على وبعثاته إلى الغرب بين تعليم ديني (١٨) (أزهر ودار العلوم) وتعليم مدني (غربي) .

مازالت الكنيسة الغربية حتى الآن تابعة لبابا الفاتيكان ، بينما الإنجليكان لمراكز دينية غربية ومن ناحية أخرى لدى أقباط مصر قبل ذلك حين حاولت الإرساليات التبشيرية ، استخدام مدارس الكاثوليك والإنجليكان ضد الأرثوذكس ، خاصة وأنها جعلت من التعليم مجاناً أمام أغلب المصريين الأرثوذكس .

ومن هنا تمثل الانشطار الأكبر في هذه الهوة السحيقة بين التعليم الإسلامى من ناحية والتعليم المسيحى من ناحية أخرى .

لقد بدا الأمر وكأن هناك نظام تعليمى يهدف - فى المقام الأول - إلى التنشئة الدينية ، ويحرص على قيم المواطنة ، بينما فى الواقع كانت وظيفته الأساسية لا تخرج عن السياسة ، فإذا بالخطاب الدينى يصبح خطابين ، الخطاب الأول يهتم بالقيم الخاصة به والخطاب الثانى مغايراً له .

بل نستطيع القول هنا إن الكنيسة كانت ترى فى المجتمع حولها مجتمعاً لا يمت بصلة إليها ، وهو ما كان يكرس فى الجانب الإسلامى بشكل ما .

ومنذ عصر محمد على يلاحظ أحمد عزت عبد الكريم أن المسلمين كانت لهم كتاتيب خاصة بهم ، لا تخرج عن حفظ القرآن وبعض المعارف الدينية الخالصة ويقوم بالمهمة عريف كثيراً ما يكون متزمتاً ، فى حين الأقباط كانت لهم كتاتيبهم التى تشبه فى الغرض الذى من أجله أنشئت كتاتيب المسلمين كما تشبهها درجة ثقافة القائمين عليها ، وكانت هذه الكتاتيب مُحَقَّقة بالكنائس والأديرة ^(١٩) ، بينما لم تشتمل البعثات الأولى إلى أوروبا أحد من الأقباط ، وفى فترة تالية اعتنى البابا كيرلس الرابع بالتعليم فأنشأ - إلى جانب الكتاتيب القبطية الخالصة - مدارس للأقباط فقط ^(٢٠) .

ورغم أن الاهتمام العام اتجه إلى المدارس القومية ، فإن الأمر لم يكن ليخلو من هذه الثنائية فى التعليم مما تزخر به كتاتيب هذه الفترة ومدارسها .

وبينما كان الطالب المسلم يخرج من المدرسة إلى الأزهر ، كان الطالب القبطى أمامه الكلية الإكليريكية بالقاهرة وفروعها بالأقاليم .

وبينما كان طالب الأزهر ودار العلوم ودار القضاء الشرعى - فيما بعد - يقرأ الحواشى والشروح ، كان طالب الكلية الإكليريكية بالقاهرة يقرأ - ضمن ما يقرأ - العلوم اللاهوتية والكنسية فضلاً عن درس آداب وتاريخ الحقبة القبطية من تراث مصر . وهو ما عمق الثنائية التى كانت فى سبيلها لإحداث هذا الشرخ فى البنية المصرية .

ويلاحظ أنه حين زادت المدارس الأميرية والكليات لقى هذا اللون من التعليم مقاومة شديدة من جانب المدرسة القديمة من الهجوم على رحلة رفاعة الطهطاوى إلى باريس ، إلى الغمز واللمز فى كتابات النديم وحديث عيسى بن هشام ^(٢١) ، ويلاحظ طارق البشرى أنه كما بقى الأزهر على حاله وأنشئت بجواره المدارس الحديثة ثم دار العلوم ثم القضاء الشرعى ، وكما بقى حكم الخديوى الشخصى قائماً وأنشئ بونه نظام

الإدارة غير الشخصى بالوزارات والمصالح ، وكما بقى الإنتاج الحرفى وقامت الآلة بجواره ، كما حدث كل ذلك حدث الازواج عينه فى نمط التطور بالكنيسة ، إذ بقيت الكنيسة على حالها بغير تطور ملموس فى نظمها وأبنيتها وأنشئ بجوارها المجلس الملى فى عام ١٨٧٣ ، وإذ سبب هذا حالة من التراخى فى الإدارة سبب حالة من الانفصام بين أبناء الشعب الواحد ، وقد ظل هذا الحال طيلة هذا القرن ، وهو المسئول عن عدد من القضايا الخلافية والخلافات الفكرية والطائفية التى عرفت مصر وخاصة منذ سبعينيات هذا القرن حين تحولت الساحة المصرية عبر العوامل الطارئة إلى سجال بالفكر مرة وبالدّم مرات .

والى جانب العقلية الجامدة التى كانت تخرجها الأزهر والمدارس الدينية الإسلامية نستطيع أن نرصد فى الجانب الآخر - المسيحى ، على سبيل المثال - مدارس الأحد SUNDAY SCHOOLS والتى تغير اسمها - فيما بعد - إلى (التربية الكنسية) ربما لتبتعد عما يطرأ فى الذهن من اقترانها بالمدارس الغربية التى كانت تحمل نفس الاسم (مدارس الأحد) ، ولأنها سعت لتتخذ طابعاً قبطياً مصرية خالصاً فى نفس الوقت .

وفى كل الحالات فقد كان التعليم المتخصص لاهوتياً خالصاً منذ المدرسة الأولية (الكتاتيب) الملحقه بالكنيسة وصولاً إلى المدرسة اللاهوتية (٢٢) ، المنفصلة عنها المرتبطة بأفكارها .

وتلاحظ بعض المراجع أن مدارس الأحد ، تمثل نظاماً أو تكويناً دينياً ، يهدف إلى التنشئة الدينية ، أى أن وظيفتها الأساسية والرسمية ، دينية ؛ ولكن تأثيراتها فيما وراء ذلك ، اجتماعية ، وسياسية شأنها النشاطات الدينية الأخرى ..

بهذا المعنى نجد الخطاب الرسمى لمدارس الأحد كان خطاباً دينياً ، يقوم بأحداث التنشئة الدينية الخاص به ومن خلالها ، يظهر الأثر الاجتماعى والسياسى ، فعملية التنشئة ، عامة ، تؤدى إلى خلق توجهات دينية واجتماعية وسياسية . والتنشئة داخل الأسرة ، ليست اجتماعية فقط ، بل لها تأثير سياسى ، والتنشئة داخل المدرسة ، ليست تربوية فقط ، بل لها تأثير اجتماعى وسياسى (٢٣) .

بهذا المعنى نستطيع أن نقرب من مدارس الأحد التى تخرج أفرادها ليكونوا أعضاء فى الكنيسة وقد استطاعت هذه المدارس فى النصف الأول من هذا القرن أن تلعب هذا الدور الدينى الخالص لدى الأقباط ، فتؤثر على جميع الأنماط الأخرى للمجتمع (الإعلام والأسرة) ، وعلى هذا يكون معرفة تأثير عملية التنشئة والمتابعة للشباب داخل نظام الأسر (*) ، فى النصف الثانى من القرن العشرين ، على الجوانب الاجتماعية والسياسية ، يتابع من خلال متابعة التيارات التى تخرج من الأسر (٢٤) .

ومن يتابع تأثير مدارس الأحد فى السبعينيات من هذا القرن سيجد التأثير ذا فعالية راديكالية عالية ، فقد تغيرت الكنيسة لتصبح قوى تمنح " الكنيسة " الحق فى العمل العام ، وهو ما يفسر كيف أصبحت الحركة المسيحية فى السبعينيات أكثر فعالية ضد النظام فى أحداث السبعينيات .

وعلى ذلك ، فإن رفيق حبيب يلاحظ دور مدارس الأحد فى النشأة الكنسية وأن المدلول السياسى للنشاط الكنسى أكثر من بدهى إذا وضعنا فى الاعتبار نشاط مدارس الأحد ، ويصل من هذا إلى أن النشاط الكنسى مدلوله السياسى ، فيما يتعلمه الطفل والشباب فى الكنيسة وتزايد دور الكنيسة هنا فى مقابل أثر المؤسسات الاجتماعية الأخرى قد يؤدى إلى خلق فرد ، يختلف فى تكوينه الاجتماعى والفكرى ، عن النمط الذى تبشر به مؤسسات الدولة الإعلامية والتعليمية وغيرها (٢٥) .

وخروجاً من هذا ، وفى تحديد بعض الصور التى تظهر البعد السياسى فى النشاط الدينى يركز رفيق حبيب على عدة صور منها " توسيع أجهزة التعليم والتربية " ، لحد التضخم ، مما يساهم فى إنشاء جيل ، له نمط محدد ، موجه من الكنيسة ، وهو فعل تنشئة اجتماعية ، تربية وتعليم ، يؤدى إلى خلق نمط اجتماعى متميز ، ويؤثر على التركيب السياسى النهائى للمجتمع (٢٦) .

غير أن هذا كله يصل بنا إلى ملاحظات أخيرة ..

ملاحظات أخيرة

فى صيف ١٩٨٣ عقد بالقاهرة مؤتمر حضره عدد كبير من المثقفين المصريين والفرنسيين ، وقد كان أكثر ما لفت النظر فى هذا المؤتمر أنه عقد تحت عنوان (الممارسات الثقافية والنظريات غير الرسمية) .

وربما كان بحث جارسان (*) ، المؤرخ الفرنسى المعروف ، أكثر هذه الأبحاث دلالة على الالتزام بخط الفكر الشعبى إذ تركز حول العلاقة بين السلطة السياسية والمقامات الدينية غير الرسمية ، والتى تتركز فى بيئة عصر المماليك ، التى تتمثل فى بيئة علماء الدين غير الرسميين الذين لم ينتموا إلى رجال الدين الرسميين المنتمين للدولة ، وبالتبعية ، لم يكونوا ينتمون إلى سلطة الدولة التى لم تكن تستمد قيمتها من المرجع الدينى فى المقام الأول .

وقد لوحظ أن المتصوفة وبعض الدراويش هم الذين لا ينتمون إلى السلطة وقوانينها ، وهو ما يفسر اختيار الباحث المعاصر للسيوطى والشعرانى نموذجين لدراسة هذا العصر .

كان البحث يحاول أن يشير بطرف خفى إلى السلطة الدينية السلفية التي كانت السمة الرئيسية لهذا العصر والتي كانت بدورها توسم العصر كله بتوجهها التراثى .

بيد أنه لا يخلو من دلالة أيضاً احتفاء الباحث بشخصية عز الدين بن عبد السلام ، الذى جرى على بيع أمراء الدولة ، الذين ينتمون فى الأصل إلى طبقة الرقيق حسب شريعة الدين ، وهو ما يذكره السيوطى فى (حسن المناظرة) ، ويورد الباحث مقتطفات كثيرة على ذلك تدل - فى التحليل الأخير - على أن السلطة الفعلية فى هذا الوقت كانت لرجال الدين من السلفيين - سواء أكانوا من السنة أو ينتمون فى بعضهم إلى الصوفية - وهو ما يؤكد أنه كلما كان العصر أكثر تخلفاً كلما قوى التيار السلفى .

بقية القصة معروفة ، من بيع الأمراء ثم خروجهم من الرق إلى الحرية وهم يقولون لعز الدين عبد السلام (اصنع ما بدا لك ..) والعالم ماضٍ فى عمله باسم الدين واسم الأفكار التى يرى بها خلال العقيدة إنه ينفذ إرادة الله .

ومهما يكن من أمر ، فإن هذا يصل بنا إلى أن وجهة النظر الطاغية فى فترات الانحطاط كانت هى وجهة النظر السلفية ، وهى سلطة غير رسمية ، التى تستطيع - كما رأينا - أن تعلو فوق السلطة الحاكمة الرسمية ، وإن بدت هذه السلطة الأخيرة - النظام - فى صف الفكر المتنور .

وهو فى النهاية يمثل فى كل عصر هذا الصراع بين الفكر الدينى السلفى - المتجمد - وبين الفكر الدينى العقلانى .

وهو الصراع الذى انتهى اليوم - كما نرى - إلى طرفية ، وقد تسموا بمسميات كثيرة ، لكن يظل الجوهر فى كل منهما واحداً ، فما زال لدينا صراع بين الفكر التراثى (بوجهه السلفى) والفكر العقلى (الذى ينتمى إلى الفكر الغربى فى عديد من الأحيان) ، فإذا بنا نتحدث عن انشطار متعدد الأقنعة : الموروث والوافد ، الشرق والغرب ، الماضى والحاضر..... الخ

وهو ما يفسر لنا أكثر صيغة الانشطار فى الحضارة الإسلامية بشكل عام .

(١٠)

إن الوجه المظلم للانشطار يتحدد أكثر فى فترات التدهور والانحطاط .

فالانشطار وإن كان معروفاً فى الحضارة الإسلامية ، فإن طرفيه كانا يصبان فى تيار السنة والتصوف خاصة عند الغزالي ، فعلى الرغم من أنه لم يدافع عن التوفيقية

الفلسفية فإنه دافع بنفسه عن التوفيقية العلمية (فى المنطقة والرياضيات) وعن التوفيق بين السنة والتصوف أو بالأحرى - كما يرى البعض - أسقط التوفيقية الدينية الفلسفية لقيم محلها التوفيقية الدينية الصوفية التى استمرت حتى العصر الحديث .

وهذا التصور لطرقى الانشطار وجدنا تفريعات كثيرة منه لدى المثقف العربى المعاصر حين لاحظنا أن الصوفية الواعية مثلت حلقة مبكرة من حلقات تطور هذا المثقف أو خلفيته العائلية ^(٢٧) وإن أضاف إليها هذا المثقف الجانب الواعى كما هو الحال عند الشيخ محمد عبده وأغلب المثقفين العقلانيين من المعاصرين .

ويلاحظ د. جابر الأنصارى أن اتجاه التاريخ الإسلامى نحو المحافظة والتشدد فى ظروف الغزوين الصليبي والمغولى ثم السيطرة العثمانية - هو الذى مكن "أصولية" الغزالي أن تنتصر ، وإن تحول فيما بعد من سُنَّة شبه توفيقية إلى سُنَّة خالصة على أيدي ابن تيمية الذى أوصل حركة التطهير الدينى إلى مداها الأبعد . وبعبارة أخرى فإن هذا الموقف المبين للاتجاه العقلانى ، لم ينم بصفة أساسية من الطبيعة الذاتية للفكر الإسلامى فى حالة تفتحه الطوعى ، كما هو بين من خط سيره فى قرونه الأولى ، ولكنه نجم عن تحول فى سير التاريخ وحركة تمثل من سيطرة عناصر متبدية محاربة ذات حظ ضئيل من التحضر (كالسلاجقة والأتراك) فى الداخل ، واندفاع قوى شبيهة لها فى مستواها الحضارى (كالصليبيين والمغول) . وهذا ما أدى إلى القضاء على التيار التوفيقى الوسط وبقاء التيارين المتطرفين ^(٢٨) .

وهذان التياران : السلفى والعقلى هما اللذان يتنازعا الآن فيحاول البعض أن يربط بينهما أو يأخذ عنهما سواء بالانتقائية أو التوفيقية أو - حتى - بما يشبه التلفيقية دون أن يمتزجا امتزاجاً خالصاً فيفرزا الصيغة الفكرية المعاصرة .

وعلى هذا ، مازلنا نستطيع أن نميز فى نهاية القرن العشرين بين التيار السلفى الكبير والتيار العقلى الضعيف يمضيان فى انشطارية لا توفيقية ، وهو ما يعود إلى اضطراب المناخ العام وعدم الحسم فى كثير من القضايا ، والعود من أن لآخر بشكل مزر إلى قضايا قديمة كانت قد حسمت منذ قرن أو نيف .

بيد أن هذا نفسه يفسر لنا كيف كانت الغلبة للتيار السلفى ؟ وهى غلبة نلاحظها دائماً فى فترات التدهور السياسى والاقتصادى والاجتماعى ، وهو ما يفسر الارتداد دائماً إلى الوراء ، وهو الذى يفسر أيضاً صعود التيار السلفى إلى أقصاه متمثلاً ليس فقط فى التراث الشعبى والعادات الاجتماعية (على سبيل المثال انظر دراسات

سيد عويس ، وأيضاً الملف الخاص بالملك فى العقدين السابقين لثورة يوليو لنرى كيف كانت الرسائل التى ترسل للملك تحمل هذا التخلف ؟) ، وهو ما تمثل كذلك فى صعود الجماعات المتشددة ومؤسساتها سواء تمثلت فى جماعة (الإخوان المسلمين) أو (مدارس الأحد) وما تفرع عنهما من جماعات عنيفة أو متعصبة .

ويضاف إلى الواقع الخارجى الواقع الاقتصادى المتهرىء ، وقد يضاف إلى هذا كله حجم الفساد الكبير الذى أخذ ينتشر فى كثير من مؤسساتنا ونفوس الأفراد مما يؤكد أن الحسم اليمين يظل دائماً فى الفكر المصرى أقرب منه إلى الحسم إلى التيار العقلى

وهم ما يعمق - مع الوقت - هوة الانشطار ..

وهو انشطار - كما نشدد - يحدث دائماً بين السلفى والعقلى .

(١١)

وقد يكون من المفيد أن نضيف إلى اختزال التراث (الجنوب) هجمة التكنولوجيا الغربية (الشمال) ، وسوف ننقل هنا أحد السطور التى نشرت لنا ، لنرى ، إلى أى حد كانت حدة التكنولوجيا الغربية وأسرارها من العنف بحيث أسهمت أكثر من غيرها فى تسعينات هذا القرن - خاصة عقب أزمة الخليج ١٩٩٠ فى اهتزاز الهوية الخاصة بنا ، وسوف ننقل هذه السطور كما نشرت بالضبط (أهرام ٢٢ فبراير ١٩٩٧) على النحو التالى :

« ما زال الغرب وعصره المعلوماتى المخيف يمثل هاجساً عنيفاً ضد هويتنا وتماسكنا المعاصر .. وحتى لو استوردنا مئات من أجهزة الكمبيوتر ، أو اشتركنا فى مئات من شبكات "الإنترنت" ورحنا نرصد بفخر حصولنا على عشرات من الأنظمة الإلكترونية - كما فعلت العراق قبل غزو الكويت - ومئات من الطائرات والدبابات الغربية كما أعلنت دول الخليج والجزيرة العربية فيما بعد .

حتى لو فعلنا هذا كله دون أن نشارك فى المجتمع المعلوماتى الجديد سنظل تابعين للشمال ، وبوضوح أكثر ، مادامنا لم نصبح بعد مجتمعاً معلوماتياً ، فسوف يظل الغرب يصدر لنا لعب التكنولوجيا . (ومنها العربات الفارحة والألعاب الباهرة ..) .

ومن يتذكر ما حدث فى حرب الخليج ١٩٩٠ يتذكر كيف أسهمت أنوات الحرب الخاطفة فى العودة بالعراق إلى (العصر الخشبى) ، فلم يعد (بطل الحرب) تاريخنا

العظيم أو حماسنا العنتري وإنما أصبح - كما رددت وكالات الأنباء وقتها - هو التطور الهائل في مجال التكنولوجيا .

.. ومن يتذكر ما حدث في حرب الخليج ١٩٩٠ يتذكر كيف راحت الدول الغربية تزود واشنطن - قيادة الحلفاء - بأسرار الأسلحة والأنظمة الأليكترونية التي كانت قد باعتها سابقاً للعراق ؛

ومن يراجع دوريات هذه الأيام وأسرارها يعرف كيف تحدد موقف فرنسا والاتحاد السوفيتي في تسليم سر الأسلحة التي وردت للعراق ، من قبل ، لأميركا ؛ (اعترف بذلك وزير الدفاع الفرنسي كما جاء في النيويورك تايمز لأكثر من مرة بين ١٥ و ٢٩ أكتوبر ١٩٩٠) ، بل إن صحيفة هيرالد تريبيون (أول أكتوبر ١٩٩٠) ذكرت أن ميچور ياكوفيلف الملحق العسكري في السفارة السوفيتية في الولايات المتحدة زار "البنتاجون" وذكر (أسرار) كل الأسلحة السوفيتية التي كانت قد قدمت إلى العراق .

واعترف عدد كبير من أجهزة المخابرات الغربية فيما بعد إنه وضع أجهزة تصنت داخل أجهزة اللاسلكي التي بُعثَ بها إلى العراق قبل الحرب .

وقبلها كانت وكالات الأنباء قد رددت كيف كانت أجهزتنا العلمية قبل هزيمة ١٩٦٧ مفتوحة كالصفحة أمام أعدائنا يسمعون رسائلنا (السرية) في جهر ؛ وكيف حاولنا أن نستفيد من هذا إبان حرب ١٩٧٣ ؟ خاصة ، حين كانت الحرب الباردة مازالت لا تسمح بتعاون الدول الغربية بين بعضها البعض لكشف أسرار أسلحتنا العلمية الجديدة . وهي مناسبة لنذكر فيها كيف أن قرار تنويع مصادر السلاح التي اتخذته بلادنا بعد سقوط الاتحاد يمكن أن يفتح ثغرة من ثغرات التجسس العلمي ضدنا إذا اشتعلت الحروب من جديد ؛

والأمثلة كثيرة ... لا تنتهي .

بدهي أن التطور الغربي لا يكون في مجال التكنولوجيا العسكرية فقط ، وإنما يمضي في جميع المجالات المدنية ، فهو يمضي في مجال علم الاجتماع كما يمضي في مجال علم التقنية (إذ أن الغرب حسم قضية التراث هذه منذ زمن بعيد) فالتكنولوجيا تلعب دوراً غير منظور في تغيير أنماط العلاقات الاجتماعية والإنتاجية الحضارية ، ومن ثم ، فإن المشاركة (بالفعل) التقني يستوجب أولاً تغيير الفعل الحضاري بوجه عام في أكثر من مجال ، والإفادة من التشتت العلمي العبقري لنا في مجالات كثيرة نون أن نُكون لنا (الوعي) المركزي للعيش في هذا العالم الجديد الذي يسعى أن تكون الزعامة

فيه - أو سعى - إلى من يملك الامكانية المعلوماتية العالية ، والذي يعيش - بالفعل - في ثورة ما بعد صناعية أو ما بعد الموجة الثالثة بتعبير توفلر ..

إن من آثار هذا كله لدى ما تردد في الصحف الغربية ، في منتصف التسعينيات من هذا القرن ، من تأكيد الكاتب الألماني إيرش شميدت من أن علاقات التعاون بين إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية ما زالت على قدم وساق حتى الآن .

إلى جانب أن إسرائيل تقوم الآن بتصنيع الكمبيوتر (بين عديد من الأسلحة الذكية والإلكترونية الحديثة) ، فإن هذا الكاتب يروينا حين يذكر أنه في مجال التجسس الأمريكي اخترع الموساد جهازاً مرسلًا بالغ الصغر يمكن تركيبه في أى كمبيوتر ويستطيع أن يرسل ما هو موجود في هذه الكمبيوترات إلى الأقمار الصناعية خلال أجزاء من الثانية .

ويضيف أنه قد سلّم الموساد هذه التكنولوجيا إلى المخابرات الأمريكية التي قامت بدورها بزرع هذه الأجهزة في الكمبيوترات الأمريكية التي تباع في الأسواق العربية ، وهو ما يمكنها من الاطلاع على كل محتويات هذه الأجهزة بالتعاون الجهازين : الموساد والمخابرات الأمريكية .

ونحن نعرف من الرصد المستمر للصناعات الإلكترونية الإسرائيلية أن إسرائيل نفسها تقوم بصنع العديد من أجهزة الكمبيوتر ، ولا بأس من التحايل وبيعها في الأسواق العربية تحت أسماء غريبة كثيرة كي لا تنسب إلى إسرائيل ، ومن هنا ، والأقرب إلى التصديق أن نقول أن إسرائيل إذا كانت قد صنعت بالفعل هذا الجهاز فائق الدقة ، فإن من الأولى أن تضعه في أجهزتها التكنولوجية الأخرى الكثيرة التي تمتد أسواقاً عربية لها بشكل غير مباشر ، وبكثير من التحايل ، وهو ما يجعلنا أقرب إلى التصديق لما يردد أن أمامنا دول كثيرة كاليابان وكوريا الجنوبية وعديد من النمرور الآسيوية التي تسهم في الأجهزة الإلكترونية ، على الأقل في توفير الرقائق أو السليكون الذي يسهم به صنع الأجهزة الإلكترونية الدقيقة ، رغم أننا نستطيع ، لو أردنا ، أن نحاول أن نعيد تجربة محمد على بإقامة المصانع الثقيلة واستيراد الأدوات الفنية التي لا توجد لدينا ، ونقوم نحن بإقامة (استراتيجية) تكنولوجية عالية نشارك في بنائها - على الأقل - إن لم نستطع أن نشارك في الهيمنة عليها .

لا بد أن نبادر - على الفور - بأحداث التراكم التكنولوجي عبر قاعدة اقتصادية واعية ، وألاً يصبح (رجل العلم) الذي تحدث عنه محمد عبده في القرن الماضي و (رجل التقنية) الذي تحدث عنه الطبيب تيزيني في القرن الحالى مجرد أوهام ،

بينما يظل (رجل التقنية) هو الرجل الوحيد الموجود فى الشمال حتى ولو استوردنا شبكاته التكنولوجية فى الجنوب .

وهو ما يعود بنا ثانية إلى التوقف عند مثال معاصر لاهتزاز الهوية (العربية) فى هذا الزمان .

(١٢)

وقبل أن نصل إلى السبعينيات لابد من إشارة سريعة حول خطاب النهضة العربى وهوى تتلخص فى محاولة أغلب مفكرى عصر النهضة فشلوا فى تضيق الهوية بين السلفى والعقلى وهم يعتقدون أنهم يحاولون خلق توفيقية بين الشطرين للتقريب بينهما ، إلى درجة متقفاً معاصراً مثل نصر أبو زيد يرى " أن وجود الإسلام إطاراً مرجعياً جاهزاً فى بنية خطاب النهضة الذى أخفق إخفاقاً مذهباً فى إنتاج وعى علمى بالدين والتراث - هو الذى سمح للسلفية بالانقراض على كل انجازات خطاب النهضة حين سقطت كل الواجهات والشعارات ، لأنها وجدت فى خطاب النهضة ذات سلامها القديم " (**).

وبهذا يمكن فهم أن المحاولات لرأب الصدع فى غيبة لهم واع للتراث تجلج بالأخفاق دائماً وردد د . أبو زيد هذا حين ذكر التوفيقية فى منهجية طه حسين الديكارتية التى يحاول تطبيقها فى كتابه عن الشعر الجاهلى وإن وجد أن معادلة التوفيق التى مثلها محمد عبده قد تحركت قليلاً عند طه حسين ولكن لم تمض بعيداً . ويفسر ذلك بأن الإنجاز التوفيقى الذى قام به محمد عبده من قبل لم يكن حاسماً فى مجال القضايا الشائكة الحساسة وخاصة قضية خلق القرآن ، كما يفسر التردد الفكرى عامة فى خطاب عصر النهضة بانعدام الوعى التاريخى .

وهو ما يظهر عند عدد كبير من مفكرينا الذين حاولوا الاجتهاد لعمل توفيقية أو - حتى انتقائية - لتحول دون السقوط فى فخ السلفية الجامدة أو التغريب المعاصر دون وعى لدور العقل فيما يجرى .

(١٣)

على أن أكثر ما يلاحظ هنا أن الانشطار بين السلفى والعقلى وتباعد الاحتكاك الإيجابى بينهما كى يرجح تيار العقل ، لم يكن وارداً فى النصف الثانى من القرن العشرين ، أو لم يتوفر له الظروف الكافية ، ومن ثم ، فإن الصراع لم يكن بين التيار

السلفى والآخر العقلى بقدر ما كان بين التيار السلفى والنظام السائد وهذا يحتاج إلى تمهل أكثر .

فمع تزايد الواقع السيء والخطر الخارجى .: إلى غير ذلك ، لا يجد السلفى أمامه فى التعبير عن الخوف من الحاضر أمامه إلا بالخوف ، واختزال القيم الدينية السلفية إلى شعارات عامة ليستحوذ بها على أكبر قدر من الجموع الشعبية ، وفى الحالتين ، فإنه يستخدم العنف للتعبير عن ذاته أمام نظام لا يجد للتعامل معه غير نفس الأسلوب - العنف - ، ويسعى النظام بدأب إلى (اختزال) الجماعات الدينية المتعصبة إلى عنف لئلا يبحث عن البواعث الحقيقية وراء هذه الظواهر ، أو يبحث فى الأسباب الاقتصادية أو الاجتماعية أو الضغوط التغريبية على الوجدان العام وتكون الآلة الإعلامية أكثر من غيرها نشاطاً للتعبير عن هذا الواقع الجديد ، فتستخدم أحدث ما يتوفر لها من تقنية تكنولوجية لتفرز "عشرات من الصور المزيفة ، مستغلة الوقائع بشكل مشوها " وتمثل السلطة الطرف الآخر للصراع ، التى قد يتحالف معها بعض العقلانيين أو بعض ممن يرفعون شعارات التنوير ، والمؤسسات التى يضعونها فوقها لمواجهة موجة السلفية بأنواتها ، فإذا بالآلة الإرهاب هذه تقوم بصك المصطلحات وتحريف الشعارات تحت مظلة محاربة العنف الذى قد يتخذ مسميات كثيرة منها (الارهاب) .

وعلى هذا النحو ، بينما يختزل التراث فى صورة (العنف) يختزل النظام السائد أسلحته فى (الآلة الإعلامية) فضلاً عن المطاردات المسلحة وإغلاق المقار والتلاعب فى بعض الانتخابات فى النقابات والأندية ورصد ما يحدث فى البنوك التى تتسرب فيها الأموال الإسلامية بحجة (التوظيف) أو (الاستثمار) ، فإذا بنا نستبدل بالثنائية التقليدية : السلفى والعقل إلى ثنائية أخرى هى (السلفى والسائد) ، وإذا بنا نستبدل التراث بالوجه المضىء فيه بالوجه المضاد المعاصر ، وإذا بنا نستبدل العقلى بالوجه السلطوى الذى يعبر بالسلاح وليس بالعقل عما يحدث ، فى جميع الحالات يظل الإعلام أحد أهم وجوه المقاومة لدى السلطة - رغم الضراوة المسلحة .

والدرس الذى يبقى بعد ذلك أن الصراع الذى يقوم بين السلفى والسائد لا تشارك فيه الجماهير ، ومن ثم ، تنقطع بواعث التغيير والتطور إلى الأمام ، فإذا أضفنا أن الآلة الإعلامية لا تبذل جهداً كبيراً لتنمية العقلى لمحاربة السلفى ، فإن هذه الآلة تواصل فى صنع صورة موازية للسلفى ، فإذا بنا أمام سلطتين متقاربتين فى السمة إحداهما تريد أن تعود بنا إلى العيون الميتة والعقول القديمة ، والأخرى ، تريد أن تقف

بنا عند الواقع (الدوجماطيقى) الذى لا يرى فى التفاهم مع القوى السلفية أية ذريعة أو فائدة ومن ثم ، نسقط بين قوتين تُسهمان فى العودة بنا إلى الوراء أو - على الأقل - التوقف بنا جموداً والعالم كله يمضى أمامنا بسرعة رهيبية وهو ما يعود بنا ثانية إلى مظاهر الواقع المعاصر .

(١٤)

يعتقد البعض أن الهوة بين النقيضين قد ضاقت فى الفترة الأخيرة .. فإننا نرى - على العكس - أن الهوة زادت ، فلا التشريعات الإسلامية العقلانية طبقت ، كما نسمع فى وسائل الإعلام ، ولا تعميم التعليم حال دون تفاضل الخطر منذ قانون تنظيم الأزهر عام ١٩٦١ الذى استبدل بالتخبط فى نُظُم التعليم السطحية والتعديل فى مناهج التعليم، ومزیداً من الثنائية بين المدنى والدينى ، وبين التعليم الإسلامى والمسيحى ومؤسساتهما .

وهو ما انعكس على جميع مظاهر الحياة ، فلا المؤسسات اتخذت وجهة عربية خالصة أو وجهة شرقية خالصة ، ولا الفكر التقييمى عرف هذا التوازن الذى يجمع بين أفضل ما فى الموروث وأصلح ما فى التحديث ، ومن ثم ، فلا يزال المتعلمين والمتقنين عندنا موزعون بين معسكرين تنسم مظاهر الحياة فيها كما يقول ألبيرت حوراتى (بدوائر الانقسام) سواء فى الاقتصاد أو الفكر أو الأدب .. الخ

ونقاوم أنفسنا هنا مرة أخرى ، حتى لا نعود إلى الوراء لنرصد ظواهر هذا الانشطار وأسبابه أكثر ، فهى كثيرة وبقية سواء فى التعليم أو الفن (نحتاج لدراسة خاصة عن تطور الخط العربى وما وصل إليه ،) أو القانون أو فى فكر الصفوة المثقفة نفسها أو المؤسسات ، وهو ما انعكس على مصائرنا متمثلاً - على سبيل المثال - فى الفكرة العربية وما انتهت إليه من خذلان لم نتبين مظاهرها فى هزيمة ١٩٦٧ فقط ، بل عقب كارثة الخليج ١٩٩٠/٨٩

حيث لم يعد الحديث عن القومية العربية وارداً بعد سقوط مشروعها سقوطاً مدوياً ، وبعد أن تحولت المنطقة إلى كيانات هزيلة تدعى الوحدة والمقاومة .

إن العالم العربى منذ الغزو التغريبي له أُجبر على العيش فى حالة من الانشطار الذاتى فى كيانات متعددة طبعت تاريخ المنطقة العربية فى العصر الحديث .

وقد أصبحنا فإذا بنا بين أحداث وهزائم كثيرة حالت دون اتفاق التيارات الفكرية بل أسهمت أكثر في ابتعادها مما أثر بالسلب - على سبيل المثال - على الوحدة العربية ، وهو ما تؤكد أدبيات الهزائم - إذا جاز لنا استخدام هذا المفهوم - ، وهو ما يظهر في الدراسات التي تظهر من آن لآخر ، خاصة عقب الهزائم الكبرى في تاريخنا ، وسوف نكتفى هنا باثنتين : إحداهما عقب هزيمة ١٩٦٧ والأخرى عقب هزيمة ١٩٩٠ وهو ما يتمهل بنا أكثر .

(١٥)

وسوف يتحدد مثالنا هنا - على سبيل الدلالة - حول الفكرة العربية وما آلت إليه في نهاية القرن العشرين ، وهو ما لن يتغير كثيراً - فيما نرى - مع بداية القرن الحادى والعشرين .

وهو ما نفضله في ملاحظتين :

- وفي دراسة استطلاعية قام بها أحد الباحثين الجادين في تحليل مضمون الفكر العربى توصل إلى أنه بينما يصل الوزن النسبى للعقبات والتحفظات التى واجهت الفكرة العربية والقومية فى الفترة ما قبل الحرب العالمية إلى (٤٠) .

ترتفع فى الفترة ما بين الحربين إلى (٢٠ ، ٢) فى الفترة بين عامى ١٩٦٤/٤٥ إلى (٢٠ ، ١) ثم تقفز عقبات الفكرة العربية بعدها قفزة عالية فى فترة ما بعد هزيمة ١٩٦٧ لتصل إلى (٤٣ ، ٢) (٢٩) .

وهو ما يشير إلى التراجع المخيف فى تحديد الفكر وتأكيد عهده عبر تفاعل إيجابى فى دراسة أخرى (٢٠) توصل الباحث عقب حرب الخليج مباشرة إلى اهتزاز الفكرة العربية بشكل لم يحدث من قبل .

ففى استطلاع أجرى فى الكويت ظهر أن أغلب الكويتيين لم يعودوا يؤمنون بجذوى الإنتماء إلى الجامعة العربية ، إذ أن ٩٥٪ من الإجابات من العينة جاءت صراحة بأنها لم تعد لتعتقد أن الإنتماء إلى الجامعة العربية يحقق أى مكاسب ...

وجاء السؤال التالى مباشرة :

(- هل مازلت تؤمن بفكرة الوحدة العربية ؟) .

وتوالت الإجابات بالنفى القاطع ، بل قالت إحدى الإجابات بشكل صريح : جامعة الدول العربية غير فاعلية (وما قيل عن جامعة الدول العربية حينئذ قيل عن التنظيمات والتجمعات الأخرى حول الفكرة العربية .

ومهما يكن فإن البواعث كلها تتركز حول التباين الحضارى واختلاف النظم السياسية ، وتناقض المصالح والعقبات الخارجية والإقليمية، والتناقض بين الشعب والحاكم وعدم الوعي بالطريق العقلى الوحدوي مما يعوق تهىء الفكرة العربية إلى منتهاها .

إن النتيجة الأخيرة تصل بنا إلى تفاهم الانشطار بين العالم والذات ، ومن ثم ، الوقوع فى هوة التخبط .

ولا يجب أن نخدعنا تيارات الفكر الإسلامى المعاصر وتفريعاتها التى تصل من أقصى اليسار الإسلامى إلى أقصى اليمين ، فإن القضية الرئيسية - كما لاحظ زكى نجيب محمود - هى عدم تحديد المفاهيم والوعي بقيمة التحليل للمفردات والوصول إلى الجذور لفهم الظاهرة (٣١) .

(١٦)

وتظل القضية الرئيسية قائمة فى خطوطها العامة : الانشطار بين الذات والعالم ، التباين الحضارى بين الشمال والجنوب ، التناقض القوى بين القطرى والعربى ، التضاد الأيديولوجى بين اليمين واليسار .. إلى آخر هذه القائمة التى مازالت إلى نهاية القرن العشرين بحكم جملة من الاضطرابات الاجتماعية والسياسية التى عاشتها بلادنا طويلاً ، ووصلنا إلى أقصاها مع إنتهاء الحرب الباردة وتفكك الكتلة الشرقية وتدايعات حرب الخليج الثانية .

مازلنا فى نهاية الألفية الثانية نحس الغربة عن الشمال بحكم الجغرافيا والغربة عن الجنوب بحكم التاريخ .

مازلنا - بشكل أدق - نحيا هذه الغربة الحادة فى المكان والزمان !!

وهو ما وصل بنا إلى حالة من فقد الذات العربية إلى ؛ خصوصيتها ، وإمكانات نموها المتفرد والمستقل " ، وأن تحول الانشطار التقليدى بين قوتين تقليديتين إلى قوى انشطارية كثيرة يحياها الفكر العربى الآن وهو يسعى - بجهد إلى تجسيد (الهوية)

العربية المستلبة في هذا العصر حيث لم نعد نملك مقدارتنا ولا إرادتنا ، لا تراثنا بعد صياغته في (واحدة معاصرة) ولا تفهم الغرب بتكنولوجيته الفائقة وأسرارها المخبوءة في عقل عدواني يتحين لامتلاك أية فرصة للهيمنة على اقتصادنا وتقدمنا ومستقبلنا .

كان الصراع أخف من هذا قبل قرنين من الزمان ، ولكنه زاد الآن بفعل عوامل كثيرة يمكن أن نضع على عاتقنا بواعثه الأساسية في حين أن الآخر لا يفتأ يهتبل أية فرصة ليستحوذ على أى شيء .

كان الصراع بيننا وبين الغرب قبل قرنين - رغم شراسته - أقل منه اليوم ، ففي خلال هذه الحقبة كان مفكروننا يجاهدون ألا يحدث الانشطار بين ماضينا / السلفي وحاضرنا / العقلي ، بيد أن الهزائم المتوالية في النصف قرن الأخير زادت من حدة التمزق والاضطرابات في عديد من الجوانب ، زادت إليها حيرة الذات .

كما أن الارتداد عن العقلانية في كثير من ممارستنا أو لعقائدنا أو لاجتهاداتنا يعدنا عن تأكيد الهوية العربية (على غرار الهوية اليابانية أو الصينية .. الخ) ، وهو ما يفسر كيف تقدمت عديد من دول شرق آسيا بينما مازلنا نراوح أماكنا ، كيف كان التقدم هناك بغير التخلي عن التراث ؛ وكيف كان التقدم هنا هو اتساع الهوة بين التراث وبين العصر ؛

وهو ما يشبه مكنم الداء : أن علاقتنا بماضينا مازالت يشوبها عدم الاستلهاام للتراث وفهمه ، كما أن علاقتنا بحاضرنا يشوبها عدم استعادة الوعي القيمي والتكنولوجي للغرب / الآخر .

إن استمرار انقسام الذات بين انشطارات عدة لا تنتهي تدفع بنا إلى هذا العالم الجديد حيث تبدد الأشلاء وتعدد الشظايا ، فمتى نرى عالماً جديداً تحاول فيه إيزيس استعادة روح أوزوريس ؟

الهوامش

- ★ ابن منظور ، دار صادر - بيروت ١٩٥٥ الجزء الرابع ، ص ٤٠٦
- (وفى الحديث أن الرسول رهن دمه بشطر من شعره ، كما جاء فى الحديث أن الطهور شطر الإيمان) .
- (١) محمد جابر الأنصارى ، الفكر العربى وصراع الأضداد ، المؤسسة العربية ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٦ .
- (٢) الحياة ، جريدة تصدر فى لندن ، مقالة لمحمد كامل الخطيب فى ١٢ يناير ١٩٩٧
- (٣) مجيد خدورى ، التيارات السياسية المعاصرة .
- (٤) ألبرت حورانى ، الفكر العربى ، دار النهار ، بيروت ١٩٦٨ ص ١٨ ، ٦٨
- (٥) مصطفى عبد الغنى ، الجبروت والغرب ، دراسة حضارية مقارنة ، هيئة الكتاب ١٩٩٦
- (٦) أحمد عزت عبد الكريم ، تاريخ التعليم فى مصر ص ٢٨ ، ص ٥٥٨
- ★★ وعلى سبيل المثال - كما سنرى - فإن رفاعة الطهطاوى لم يفتن لعمق الهوية الحضارية بين الغرب والشرق ، ومن ثم ظل مع درجة إعجابه بالغرب ، متمسكاً ، فلم يدع إلى استبدال الشريعة الوضعية بالشريعة الإسلامية ، على العكس مما حدث فيما بعد ، حين وجد محمد عبده نفسه ، أمام قوة أوروبا الحضارية والعسكرية ، فوجد نفسه مضطراً إلى القيام بعملية انتقاء (أو توفيق) كان لابد منه لإنقاذ الإسلام .
- وهو ما حاول أن يسهم فيه عديد من المفكرين فيما بعد ، مما عمق - رويداً رويداً - الهوية بين الحضارتين وعلى هذا النحو ، قدر لنا أن نشهد توصيع الهوية بين الفكر الشرقى والفكر الغربى أو بين حضارة الغرب (= العصر) وحضارة العرب (= التراث) .
- (٧) الجريدة ، ١٤ ، ١٥ يناير ، العدد ٧٠٧٨
- (٨) حورانى ، ص ٦٨١١
- (٩) انظر دراسة تحت الطبع لمصطفى عبد الغنى بعنوان (اتجاهات النقد الروائى فى نهاية القرن العشرين) .
- (١٠) تحليل فكر هؤلاء المثقفين تمنحنا قناة الانتشار وأن يكن بدرجات .
- (١١) منذ المجمع المسكونى الثالث الذى عرف بمجمع خليقدونية - ٤٥١م - ففى هذا المؤتمر ظهرت لأول مرة - فى الإطار الدينى - هذه الثنائى بين أقباط مصر (الأرثوذكس) ومسيحي الغرب (الكاثوليك) ، وكان موضوعها دينياً خالصاً ، تتمثل فى طبيعة المسيح ، فبينما تزعمت الكنيسة المصرية أنه لا ثنائية فى طبيعة المسيح ، كانت تتعرض للفكر الرومانى بوجود ثنائية لطبيعة المسيح .
- وقد نجم عن الصراع بين الكنيسة القبطية والكنيسة القبطية الغربية خلاف انتهى إلى عزل البابا المصرى .
- (١٢) طارق البشرى ، المسلمون والأقباط فى إطار الحركة الوطنية ، هيئة الكتاب ١٩٨٠ ص ٢٩٢
- (١٣) أعد المجلس الملى مذكرة اعترض فيها على عديد من القواعد الكنيسية التى تخالف القواعد الديموقراطية وحق الشعب فى اختيار البطريرك (انظر الملل والنحل ودار ابن خلدون ، مطبعة الامين ط ٢ ١٩٩٦ ص ٤٥٥)

والمعروف أن التناقض الحاد بين البابا المنتخب وبين المجلس الملي صحيفته (صحيفة مصر) المدنية إلى درجة أن هذا المجلس الملي ناصب البابا العداء السافر مما اضطر معه البابا إلى الاستدانة من (جمعية التوفيق القبطية) لدفع مرتبات الكهنة .

(١٤) محمد عفيفي ، تاريخ الكنيسة القبطية ، مطبعة الدار العربية للطباعة والنشر ، القاهرة / ١٩٩٤ ص ١٩٤ ، ١٩٥

(١٥) طارق البشري ، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية ، دار الشروق ط ٢ ، ١٩٨٨

(١٦) اللقاء السابق مع د . ميلاد حنا .

(وفي هذه اللقاء أكد أن الأرثوذكس مضطهدون من الكاثوليك والبروتستانت / والأخيران لم يستطيعا الدخول إلى مصر إلا بعد أن انضم إليهم بعد الأراخنة) وراح يضرب أمثلة بعائلتي أخنوخ فانوس وويصا ..) وفي

(١٧) رفيق حبيب ، مصر القادمة بين التغريب والتكفير ، دار الشروق ١٩٩٦ ، وللمزيد انظر الصفحات : (٩٠ ، ١٠٨ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥) .

(١٨) نلاحظ هذه الثنائية باخل المجتمع الديني الواحد ، وهو ما فصله د. سيد عويس في دراسة كاملة تحت عنوان (الازواجية في التراث الديني المصري / دراسة ثقافية اجتماعية تاريخية) ، بدون ، ١٩٨٣ ، وقد حذر أكثر من مثقف من هذه الازواجية طيلة القرن الماضي وطيلة هذا القرن حتى أننا نقرأ لطفه حسين فيتحدث عن الخطر بين الجهل والجمود ، فيقول .

(إنما أريد أن ألفت النظر .. إلى أن حياتنا العقلية والعلمية لن تنصلح ولن تنتهي إلى خير ما دام في مصر نوعان من التعليم يقف كلاهما في وجه صاحبه عدواً مبيناً وخصماً عنيداً ، التعليم المدني في مدارس الحكومة وما إليها ، والتعليم الديني في الأزهر وملحقاته . هذان النوعان من التعليم يخرجان لمصر كل عام جيشين مستعدين للخصام : أحدهما جيش المتعلمين المستنيرين الطامحين إلى المثل الأعلى الراغبين في الاتصال بحياة العالم الحديث ، والآخر جيش الجامدين المتعصبين الذين ركبت رءوسهم مدارة إلى الوراء فهم ينظرون إلى أمس بينما ينظر غيرهم إلى غد وسيظل هذان الجيشان في خصومة وحرب) ، وهو يسأل في نهاية المقالة (نحن أمام عقليتين مختلفتين لا بد من التوفيق بينهما ، فأين السبيل .. ؟)

السياسة ١٦/٧/١٩٢٦ ، السنة ٤ العدد ١١٥٤ .

ونستطيع أن نجد لطفه حسين كثيراً من المعارك خاصة مع الأزهريين مما يمثل كتباً كاملة أو مجلدات تحتاج لموضع آخر .-

(١٩) عزت عبد الكريم ، تاريخ التعليم في عصر محمد علي حتى أوائل عصر توفيق) .

(٢٠) عزت عبد الكريم ، تاريخ التعليم في مصر عصر إسماعيل ، ص ٨٢٣ ، ٨٢٥

(٢١) للمزيد عن هذه الفترة انظر :

- نور المثقفين في التنمية السياسية ، رسالة ماجستير من كلية السياسة والاقتصاد ، القاهرة ، محمد إسماعيل علي ، ج ١ ص ١٢٢ ، ١٢٣

- العديد من نصوص التديم وحديث عيسى بن هشام .

(٢٢) لمزيد من نشأة مدارس الأحد الدينية الخالصة يمكن العود إلى :

- سمير مرقس ، تاريخ خدمة مدارس الأحد وأثرها التعليمي في الفترة بين ١٩٠٠ - ١٩٥٠ (نماذج من كتابات سمير مرقس ، بطريركية الأقباط الأرثوذكس) بدون
- حبيب جرجس ، الإكليريكية بين الماضي والحاضر ، المطبعة التجارية الحديثة بالسكاكيني - القاهرة ١٩٢٨
- مجلة مدارس الأحد - أعداد متفرقة .

(٢٣) تاريخ الكنيسة القبطية ، رفيق حبيب ومحمد عفيفي ، الدار العربية للطباعة والنشر ١٩٤٠ من ٢٠٠ - ص ٢٠٦

★ وقد يكون من المفيد أن نشير هنا إلى نظام الأسر ، تاريخياً ووظيفياً ، يقول الأنبا موسى (أسقف عام الشباب بالكنيسة القبطية الأرثوذكسية) ما يلي :

(- بدأت فكرة الأسر الجامعية تاريخياً كي تخدم شباب الأقاليم الملتحق حديثاً بالجامعات في المدن ، وذلك لأن ظاهرة جامعات الأقاليم لم تكن قد بدأت في الانتشار بعد ، في ذلك الحين ، فحتى نستطيع أن نقدم خدمة روحية لهؤلاء الشباب والشابات نجتذبهم للكنيسة حتى لا يضيعوا في زحمة المدن . وهذا ما نسميه بخط الدفاع مع خدمة الكنائس ، أما فيما يتعلق بالخط الوطني للأسر الجامعية فنحن نحاول باستمرار أن نخاطب الشباب إلا يتوقعوا باتحاد الطلبة وشتى الأنظمة الطلابية : ففي الكنيسة نشاط ديني أما في الكلية فنشاط وطني) .

غير أن الوعي بالفصل بين الكنسي والوطني هنا يظل أكبر دلالة على الاحساس بهذا الانشطار ، والتعامل معه كواقع رغم ما يعتقد البعض ، من الرئاسات الكنسية ، أنها تتعامل معه للخلاص منه ، بينما في الحقيقة أنها تتعامل معه لأنه أصبح واقعاً لا مناص من الاعتراف به .

(٢٤) السابق .

ومن المهم أن نشير إلى أن هذا الرأي يثير تساؤلات أخرى كثيرة منها : هل يمكن للأقباط أن يصبحوا ورقة بالنسبة للتيار المسيحي ؟ وهذا يثير تأملات كثيرة غير قاطعة ، لأن الكنيسة المصرية تعد كل من هو ليس رجل دين فهو علماني - ضمن جملة المؤمنين - ومنها - أيضاً - أن الكنيسة المصرية حتى الآن ترفض فكرة التنظيم السياسي المستقل أو (دولة موازية) وهو ما يقول به دائماً البابا شنودة في عديد من أرائه .

أما عن علاقة الكنيسة المصرية بالمؤسسات المسيحية الغربية - وهو سؤال آخر - يظل في دور فكر التنسيق والعلاقات الكنسية - دينياً ولاهوتياً - بغض النظر عن المواقف السياسية والنوعية أن كل هذا لا ينفي وعي البابا شنودة من أن مجلس الكنائس العالمي يدور في فلك السياسة الغربية (انظر على سبيل المثال مجلس المنتدى ، حوار هاني لييب مع الأمين العام لمجلس الكنائس العالمي د. كونراد رايزر ، ١٩٩٦/٦ ، ص ٨٤/٨١) .

(٢٥) رفيق حبيب ، اغتيال جيل - الكنيسة وعودة محاكم التفتيش ، يافا ، القاهرة ١٩٩٢ ، ص ٤٣ .

(٢٦) السباق ، ص ٧١

★ PRATIQUES CULTURELLES ET DISCOURS SAVANTS, 1983 CEDEJ.

(٢٧) انظر فصل : " فى أصول المثقف المصرى " فى كتابنا عن : الفكر المصرى المعاصر .

(٢٨) محمد جابر الأنصارى ، الفكر العربى وصراع الأضداد ، السابق ص ٤٠ .

★★ للمزيد انظر : نصر أبو زيد ، النص - السلطة - الحقيقة - المركز الثقافى العربى - الدار البيضاء ١٩٩٥

(٢٩) الفكر العربى ، دراسة استطلاعية ، وقام بإجراء دراسة تحليل المضمون وقدمها السيد يسين ، ١٩٨٠.

(٣٠) دراسة غير منشورة للمؤلف بعنوان (سقوط الأقنعة فى حرب الخليج) ، وقد تضمنت عدة استطلاعات مصرية وعربية ومن مراكز إعلامية وأكاديمية .

(٣١) أن عدم تحديد المفردات يظل من أهم ما يواجه ارتداد الفكر العربى اليوم ، فكما انقسم الفكر العربى إلى مفردات تقليدية إسلامية وعلمانية ، يبدو بينهما وسط توفيقى ، كذلك تباينت الألفاظ التى استخدمها كل تيار ، فتحدث التيار الأول عما سعى (العمران) و (المصلحة) و (أهل الحل والربط) إلى غير ذلك ، تحدث الفكر العلمانى عن (التمدن) و (المنفعة) و (رأى العام) ، أما التيار التوفيقى فإنه راح يوائم بينهما ، أو يراوح بينهما حسب الفترة الزمنية التى تمتد فى العصر الحديث منذ بدايات القرن الماضى حتى اليوم .

ثانياً : أصول المثقف المعاصر
" المثقف المعاصر هو الصوفي القديم "

.. هذه فرضية أساسية يقوم عليها هذا البحث

وهي فرضية عُرِضَتْ أمامي ، بمحض الصدفة ، أثناء درس العلاقة بين المثقف والسلطة بعد الحرب العالمية الثانية حتى اليوم - في أطروحة جامعية - فإذا بي ، أصل في السياق ، الأخير ، إلى هذا الكشف .

وعلى العكس من الدراسات التي تنطلق من التراث لتعود به إلى الحاضر ، فإن لحظة الكشف هنا تبدأ من الحاضر ، ظاهرة في الحاضر ، ذلك لأن الانطلاق من الحاضر إلى الماضي ، يظل أجدى لفهم حركة المجتمع حولنا ، بما تحويه من تغيرات هائلة.

هذا هو المنهج .

وهذا المنهج يمثل ردة على المنهج التقليدي وانقلاباً عليه .

وهو له استجابات عديدة في الغرب اليوم خاصة لدى بعض الفرنسيين المعاصرين ^(١) وحاول عدد من كتابنا العرب أن يقتفى أثرهم في بعض الدراسات القليلة ، ولعل من أبرزهم على الإطلاق هو محمد أركون في دراسته الملحوظة في معهد المعلمين العالي بباريس في شتاء العام الماضي - ١٩٨٨ - حيث أكد أن " هناك حاجة إلى كتابة تاريخ آخر ينطلق من تحليل المتخيلات الاجتماعية للذين يستعملون هذه الميثولوجيا التي تنتج علي أيديهم وتفتنى باستمرار .. وهدف هذا التحليل هو إنتاج تاريخ واقعي ، ذلك أن ما ينبغي تحليله هو هذه العلاقة المتبادلة بين (العهد المؤسس) والفاعليات الاجتماعية التي تستند إلى هذا العهد لإنتاج تاريخها الخاص ، وهذا التحليل يسمح بالتوصل إلى معرفة بعض اللحظات التاريخية ، والتي تبين التعقيد الذي ينطوي عليه التاريخ الذي تنتجه الفاعليات الاجتماعية في كل مرحلة من مراحل تطور المجتمع . ^(٢)

ويَدَّهَى أن ذلك المنهج يلتقي بعدد من المناهج النقدية المعاصرة من حيث تفكيك الحادثة الحاضرة ثم الارتداد بها - بعد تأكيدها - إلى الوراء لمعرفة طبيعة هذه الحادثة خلال صيرورة الزمن وحتمية المكان - البنيوية والتفكيكية - ، وكذلك ، الإفادة من محاولة جرامشي في محاولة لفهم دور المثقف المعاصر - التقليدي والعضوي -

في وقت لم يغفل فيه قط الأيديولوجي - الاجتماعي - في فهم التطور المستمر لهذا المجتمع ..

وفى جميع الحالات ، فإن التاريخ مثل (الإحالة) الأولى فى هذا الصدد ، وهو ما يصل بنا إلى الملاحظة التالية ..

إننا حين نسعى إلى إدراج الراهن فى الماضى ، فإن ذلك معناه أن يكون الماضى هو تلك الأصول التى تنتمى إلى التراث العربى بوجه خاص .

وقد يكون من السهل أن نحاول أرجاع هذه الأصول لدى مثقف اليوم - يسارى أو ليبرالى - إلى التراث التابع له ، فإذا بنا أمام أصول المثقف اليسارى (ممثلاً فى ماركس ولينين ، وربما جيفارا) ، وأمام أصول المثقف الليبرالى (ممثلاً فى روسو ولوك وهوبز) بيد أن الفصل بين أصول المثقف المعاصر (أياً كان موقعه الأيديولوجى) وأصوله خارج الزمان والمكان يظل عبثاً لا نسعى إليه ، فكما أننا حرصنا ألا نبدأ من الماضى لنصل إلى الحاضر ، كذلك ، حرصنا ، ألا نبدأ من ماضى الآخرين لنصل إلى حاضر الذات ، حتى لو كان فى هذا الماضى حياتنا ومستقبلنا كما يردد .

معنى ذلك ، أننا نحاول توصيل الراهن /الحاضر/ لنعود به إلى بواعثه الحقيقية / الماضى ، ونحن بهذا نؤكد - دون غلو - أصولنا الحقيقية ، ونعيد تطريزها فى إطار (الهوية) العربية المعاصرة .

ليس معنى هذا أن بحثنا عن تكوين المثقف المعاصر يستلزم منا - كما يرى البعض ^(٢) - أننا نبحث عن نموذج جاهز - خارج الواقع - نموذج " جاهز ولكنه أخذ فى الأبتعاد وباستمرار ، أى ، يستمر النموذج العربى الإسلامى الذى يزداد مع الوقت (توغلاً) فى الماضى بالشكل الذى يجعل التفكير فيه يفقد أسبابه الموضوعية ، ذلك ، لأن البحث عن خطوط إطار العقل المثقف ، إنما يعيش بيتنا فى الحاضر ، كما أن البحث عن مثل هذا الوجه خارج إطار المكان ، أى فى نطاق جغرافى أو زمانى يصبح عبثاً لا طائل من ورائه .

والى جانب هذا وذاك فإن التنبه إلى أحد خيوط العقل المثقف وعناصره الحية يظل فى مكانه لا يبرحه ، أى ، أن يعترف (على شكل الفن العربى الأصيل) بأهم قيمة أو حركة زخرفية فى إطار فسيفسائى فى وقت لا ينكر فيه القيم أن الحركات الفنية التى لا يمكن تونها رسم التوجه العام للوحة الفنية .

وهنا يظل عنصر (التصوف) أحد العناصر الأخرى التى لا يمكن تجاهلها قط وفى الوقت نفسه ، لا يمكن إغفال بقية المؤثرات الثقافية منها بوجه خاص والتى تلعب دوراً حيوياً فى تكوين العقل المثقف المعاصر .

وثمة ملاحظة أخرى لابد من الإشارة إليها هنا . .

فرغم أننا نسعى أن تأتي الفكرة بسيطة واضحة ، يبدو أننا لم ننجح في الإفلات من آفة المنهجية التي حاصرتنا ونحن نمهد للإفلات من أسرها ، إذ اضطررنا إلى الالتزام بعدد من المراجع الأكثر شهرة ، والمخطوطات القديمة ، خاصة ما يتصل منها بالتصوف .

رغم هذا . . فقد سعينا ، ونعتقد أننا نجحنا إلى حد ما ، في الإفلات من معالجة جانب (القضية) معالجة مستطردة ، إذ اعتمدنا على ما في العقل الجماعي conscience collective من مؤثرات لاواعية ، تحرك الوجدان المسلم بوجه خاص .

ولا يخفى كذلك أننا لم نكتف باستعراض درب واحد من دروب المعرفة المعاصرة كالتاريخ أو الأدب أو علم الاجتماع السياسي فقط ، وإنما ، حاولنا أن نجتمع أكثر من شكل فكري أو جنس أدبي أو منهج نقدي في هذه الدراسة ، ومن هنا ، فقد درسنا التاريخ ، وأبحرنا في الأدب ، وعالجنا التصوف ، واقتربنا من تحليل المضمون ، وأفدنا من بعض المناهج النقدية كالبنائية والأسلوبية . . وما إلى ذلك .

وباختصار ، استعرنا العديد من الإحالات المرجعية على مدى تاريخنا العربي للتدليل على فرضية معاصرة ، واضعين في الحسبان - كما أسلفنا - أن درس الظاهرة المعاصرة يقتضي أن نبدأ منها ثم نعود إلى أصولها في تاريخنا ، ومن ثم ، نؤصل الظاهرة المعاصرة .

والآن ، لنصل إلى الفرضية التي عرفناها خلال عديد من الشخصيات المعاصرة قبل أن نعود إلى الوراء .

أن مراجعة أصول العديد من المثقفين والسياسيين من نوى التوجه الثوري وتتبع مراحل تطورهم الفكري والاجتماعي يؤكد لنا ، أنهم ، وإن انتموا إلى أكثر من اتجاه فكري أو حركة إصلاح ، فإنهم - جميعاً - انتموا إلى شخصية الصوفي أو الأثر الذي يتركه الفكر الصوفي الإسلامي في وجهه الإيجابي .

إن البعض منهم ينتمي الآن إلى التيار الماركسي ، في فهم واع لشرحه ، والبعض الآخر ينتمي إلى الاتجاه الليبرالي في فهم واع لتطوره في العالم الثالث ، والبعض الأخير ينتمي إلى الاتجاه الديني وحركاته الإصلاحية التي بدأت في العالم العربي منذ قرن ونصف القرن أو نيف .

وعلى هذا النحو ، سوف نعرض العديد من الأسماء هبوطاً من اللحظة الحاضرة إلى امتدادها العكسي في تيار الزمن
فلنقترب أكثر من عديد من هذه النماذج .

إن محمود أمين العالم - على سبيل المثال - ينتمي حالياً إلى الماركسيين المعاصرين وبالتحديد ، إلى الحزب الشيوعي المصري ، في هذه (النواة) التي لعبت دوراً كبيراً سواء في تحديد دور الحزب طيلة الخمسينيات ، أو تقرير مصيره في الستينيات ، هذا المثقف الماركسي كان ينتمي بصلة الرحم إلى أب من (مجاوري) الأزهر ، ينحاز إلى هذا التيار السلفي القح الذي حاول أن يلعب دوراً سياسياً في عصر الخديوي عباس وقد كان الأب أحد مشايخ (الجمعية الشرعية) المرموقين في زمانه ربما ارتبطوا بعلائق صوفية لا تخفى على أحد في هذا الوقت .

أما محمد مندور فكان ينتمي إلى شريحة عقائدية لا تنتمي حركياً إلى التيارات الشيوعية (لم يكن لي في يوم من الأيام ، اتصال بالحزب الشيوعي) ، ومع ذلك ، كان اهتمامه بالقضية الاجتماعية والعدالة وإيثاره لهدف تقريب المسافات بين الأثرياء والأغنياء جعله هدفاً للأثرياء (الوفد) وقد كان منتمياً إليه ، وهدفاً لاستبداد صدقي وسجنه وقد كان مناوئاً له . . (محمد مندور هذا ، كان منتمياً إلى أب هو أحد الشيوخ البارزين في الطريقة (النقشبندية) ، وكان له نشاط ملحوظ فيها .

وحين نصل إلى مثل آخر ، سنجد أن البهى الخولى ، وله ماله من تأثير في كفة الإخوان المسلمين إلى درجة أنه رشح في آخر سنوات عقد الأربعينات ليكون مرشداً عاماً أو وكيلاً لجماعة الإخوان ، كما لعب دوراً كبيراً في الانفصال عن الجماعة في الخمسينيات والاتصال بفكرها عن بعد (البهى الخولى كان ينتمي - بصلة الرحم - إلى أب يعد في زمنه أحد الأقطاب المبرزين في الطريقة (الشاذلية) .

وتتوالى الشخصيات . .

(والجدير بالذكر أن أحد أفراد أسرة الخولى) ، وهو لطفى الخولى ، كان ينتمي بشكل ما لأب يفرق في التدين إلى درجة بعيدة ، ورغم نزوعه إلى الماركسية فإنه مازال يتذكر طبيعة هذا الانتماء في سنوات شبابه الأول (في لقاء خاص معه) .

أما خالد محمد خالد ، فهو يذكر لي - عياناً إنه انتمى منذ فترة مبكرة من حياته إلى التصوف والمتصوفة ، وقد كانت هذه الفترة هي الأربعينيات ، وهو لا يفتأ يذكر لي بتأثر وارتياح شديد هذه الفترة التي كانت - كما يقول - من أزهى فترات حياته .

وكان الشيخ مصطفى عبد الرازق - فضلاً عن اهتماماته العلمية المبكرة - شاباً نابهاً من الأزهر ، وحصل على الدكتوراة من فرنسا عام ١٩٥٠ له اهتماماً صوفياً لم يستطع قط أن يخفيه ، ويذكر ملفه بدار المحفوظات بالقاهرة (تحت رقم ٥٦٣٤٢ هـ ، محفظة ٥٤٦٥ هـ) هذا الولع بالتصوف ، والمعروف أن عميد آل عبد الرازق الكبير كان صديقاً للشيخ محمد عبده (الذى كان له ولع بالتصوف فى فترة مبكرة من حياته) ، وتؤكد مسيرته بعد ذلك (سواء كأستاذاً للفلسفة بالجامعة أو وزيراً للأوقاف .. إلخ) بتعميق هذا الولع .

ويقترّب من هذا توفيق دياب ، الصحفى والكاتب المعروف ، إذ عرف التصوف منذ فترة مبكرة فى دلتا مصر وما لبث أن عمقه بعد أن زار لندن حين اطلع على طريقة صوفية تسمى باسم الثيوسوفية Theosophy وحين عاد إلى مصر راح يعمق هذا فى دراساته عن الغزالي وابن عربى وغيرهم .

وحسن البنا انتمى إلى الطريقة الحصافية وعمل سكرتيراً لها فى فترة مبكرة من حياته .

تعدد أسماء عديد من المثقفين والمصلحين الذين لعبوا دوراً كبيراً فى دائرة الفكر والتغيير السياسى والاجتماعى والدينى فى العالم العربى كله ، إذ أنه فضلاً عن أسماء إسلامية كبيرة تنتمى للدائرة الإسلامية ، فإن الدائرة العربية تحتوى على أسماء كثيرة لعل من أولهم الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذى رغم محاربته للصوفية بوجهها السلبي ، فإن فكره التقدمى ، بالنسبة إلى عصره ، يمثل نفس أفكار التصوف الإيجابى من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، كما نجد فى السودان المهدي ، كذلك فى ليبيا ابن السنوسى الإدريسي ، فضلاً عن أعداد هائلة من الشعراء الذين تأثروا بالصوفية ^(٤) ونظموا فيها ، (ونقف عند بعض هذه الأسماء - محمد بن عبد الوهاب) .. وكما أسلفنا ، فإن محمد بن عبد الوهاب كان نو فعل صوفى ، فصاحب " لمع الشهاب " يقول عنه إنه " بعد ما تمرن فى الحكمة الإشرافية وعلم التصوف جلس فى الخلوة واعتزل عن الناس ستة أشهر ، ثم مر يوماً بسوق من أسواق أصفهان وعليه جبة خضراء ، ورأسه مكشوف كأنه قد جن ، فاعترضه بعض من كان يعرفه قائلاً : لم صيرت نفسك على هذه الحال ؟ فقال : كنت أعرف نفسى قبل لاغير والآن عرفت ربي فأردت أن أميز بين الحالتين فكشفت رأسى ولولا أن يعاب على باكثر من ذلك لتجردت من ثيابى وفارقت أحيابى .. الخ " ^(٥) .

وفى تاريخ آخر يذكر البعض كثيراً من صفات ابن عبد الوهاب التى لا تتنافى بل تتفق مع أفكار الصوفية الايجابية من أنه " كان من دأبه التأنى والتثبت فى تنفيذ الأحكام، لا يميله الهوى عن الشرع ، ولا تصده عداوة عن الحق ، بل يحكم بما ترجح له وجه الصواب فيه ، فإن وجد نصاً فى كتاب الله أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، التزم به ولم يعدل عنه ، وإلا رجع إلى كتب الأئمة الأربعة " . . . (٦) .

وقبل ذلك بقليل يقول ابن غنام : إن الشيخ كان (يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر) (٧) وهى الآية القرآنية التى كان يحرص عليها الصوفيون أشد الحرص كما سنرى فيما بعد ، وإن كان يجب أن نستطرد هنا أن تعصب الشيخ عبد الوهاب كان يمكن أن يحول بينه وبين ما يريد .

- محمد المهدي . . ومثل سلفه الشيخ محمد عبد الوهاب ، فإن محمد المهدي بن عبد الله فى السودان حرص على التعاليم الصوفية وإن ألغى العديد من الطرق الصوفية إذ رأى أنها تفتت وحدة الشعب السودانى وتوزع ولاه (٨) وهو ما كان يبرره أن السودان كان يعرف بالفعل العديد من هذه الطرق : كالمرغنية والقادرية والسمانية والتيجانية والخلواتية . . إلى غير ذلك ، وكلها كانت فى وقت تقربص به القوى الإنجليزية بالبلاد ويعم الفساد حتى يكاد يغطى كل شئ . . . كانت تسهم فى تمزيق الصف والاختلاط فى التعاليم الدينية .

ومن هنا يمكن أن نفهم دعوة المهدي بإلغاء العديد من هذه الطرق التى لم تكن لتعى الوجه الإيجابى للتصوف ، ومن ثم فإن المهدي سعى لمطالبة الحكومة القائمة أول الأمر باستبدال الزكاة بالضرائب والنعى على الظلم الذى يقترب فى حق الناس كما أنه مهد كثيراً لاتخاذ موقف مضاد للأتراك الذين حملوا أحساساً بالتفوق ، وللإنجليز الذين هزموا العربيين فى مصر ويوشكوا أن يقفروا على السودان ، وعلى العلماء الذين حادوا عن الطريق الصحيح فسماهم (علماء السوء) وما إلى ذلك مما نجده فى القيم الجوهرية للتصوف الإسلامى .

- السنوسى . . وعلى العكس من المهدي ، فإن السنوسى فى ليبيا اتبع الطريق الأول فى درء الأخطار الخارجية عن ليبيا ، إذ أنه استفاد بالطرق الصوفية القائمة فى زمنه واستعادها إلى تنظيماته السياسية ، ويشير بعض المؤرخين إلى أن الطريقة السنوسية سميت (بالسنوسية الإبريسية القادرية الناصرية الشاذلية) (٩) .

غير أن الإنجاز الذى اتفق فيه السنوسى مع المهدي كان تحدى القوى الإمبريالية إذ سعى الأول هنا إلى الجهاد لتأكيد كلمة الله خلال الزوايا (١٠) .

وعلى هذا النحو ، فقد لعبت السنوسية دوراً سياسياً اجتماعياً كبيراً (١١) .
وثمة ملاحظتان على هؤلاء - الثورى أو الصوفى - يمكن إيجازهما على هذا النحو :

أولاً : إن هؤلاء ، سواء انتموا إلى اليسار الماركسى أو التيار الدينى السلفى المستنير . . فإن الطابع الإسلامى يغلب عليهم جميعاً ، على اعتبار أنه يعد من السمات الجوهرية فى الشخصية العربية ، بل السمة الرئيسية فى تكوين هذه الشخصية .

وقد يكون الدين هنا عقيدة لدى المسلمين ، لكنه ، فى الوقت نفسه ، يمثل ثقافة وهوية لدى غير المسلمين فى الوطن العربى ، وهو سمة لأنظمتها قط لدى الثورى والمثقف المعاصر .

وقد لاحظت المراجع الماركسية خاصة ذلك الميل أو الارتباط بالطابع العقائدى لاسيما عند أكثر هؤلاء ممن تأثروا بالاشتراكية على درجاتها ضمن المثقفين العرب ، فإن كيريتشنيكو يلاحظ أنه وإن صور المجتمع المصرى فى الرواية كمجتمع طبقي فإن ثمة جانباً جوهرياً هاماً سواء لدى نجيب محفوظ أو العديد من المتوجهين بمزيد من الهمة نحو استيعاب الأفكار الاشتراكية - مثل عبد الرحمن الشرقاوى - هو أن التقييم الغالب والسائد لتصرف الإنسان الاجتماعى والشخصى يبقى فى معظم الحالات منسجماً وفق عقائد الأخلاقية - السلوكية . (١٢)

ثانياً : إن أغلب هؤلاء ، إنما ينتمون إلى العقيدة بوجهها المستنير ، أو للتصوف الإيجابى بشكله الصافى النقى .

وعلى ذلك ، فليس من المصادفة أن أكثر من لعب الدور الإيجابى فى محاربة الفساد الداخلى أو الإمبريالية الخارجية كانوا من مشايخ الطرق الصوفية أو من نوى الأصول الصوفية أو ممن عرفوا جوهر التصرف وخبروه ، وهو ما وجدناه فى مصر ، كما وجدناه فى بلدان المغرب العربى فى المنافسة ضد المستعمر الخارجى وفى هذا الصدد يلاحظ أن عدداً من زوايا السنوسية توزعت - على سبيل المثال - فى كثير من البلاد العربية كمصر والجزائر وتونس وبقرة وطرابلس والسودان الأفريقى . . وما إلى ذلك .

يضاف إلى ذلك أن أصحاب هذا الاتجاه عرفوا تفاعل الفكر بالفعل ومذكرات الإمام حسن البنا زاخرة بمثل ذلك الأثر الكبير (١٣) الذى تفاعل فيه هذا الوعى فإذا به يتبلور عن إدراك كامل لطبيعة القضايا الداخلية والخارجية فى عصره .

فاتوغل ، أكثر ، فى العودة إلى الوراء .

الجزور الصوفية للتوري المعاصر

الاسم	الميل الذاتي	الميل الوراثي
الشيخ محمد بن عبد الوهاب	x	-
محمد المهدي بن عبد الله	x	-
ابن السنوسي	-	x
البهي الخولي	-	الطريقة الشاذلية
خالد محمد خالد	x	-
محمد الغزالي	-	الطريقة الشاذلية
حسن الباقوري	-	الطريقة الخلوتية
لطف الخولي	-	الطريقة الشاذلية
محمود أمين العالم	x	الجمعية الشرعية
محمد منور	-	الطريقة النقشبندية
حسن البنا	x	الطريقة الحصافية
توفيق دياب	x	Theosophy
علي إبراهيم	x	الطريقة الخلوتية
سيد عويس	x	الطريقة الرفاعية
نجيب محفوظ	x	-
محمد الفيتوري	x	-
محمود خطّاب السبكي	x	-

* المصادر : - السير الذاتية .

- محاضر نقاش .

- الفهم والملاحظة .

إن الثورى المعاصر يظل نقطة البدء هنا ، غير أن فهمه يرتبط أولاً بالواقع الذى يعيش فيه ، وهو كما أسلفنا - واقع يرتبط بالإطار المرجعى .

وهذا الإطار يعود إلى القرن الرابع الهجرى حيث كان هناك إيمان على المعرفة النقدية فظهرت وجوه عديدة لهذا الثورى كالفقيه والعالم والمتصوف .. وغيرهم . كان النموذج واحداً والوجوه تتفاير .

لقد كان يمثل الجاحظ والتوحيدى من الأدباء ، والكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد من الفلاسفة ، ثم ظهر الجيلانى والغزالى وابن تيميه من المتصوفة ، حتى تبلور ذلك خلال الحقبة الأخيرة من زمننا فظهرت وجوه شتى لهذا الثورى من أمثال الأفغانى ومحمد عبده وطه حسين وهيكىل وخالد محمد خالد وعبد القادر حميدة وسيد قطب وشهدى عطية .. إلى غير أولئك من المثقفين المعاصرين .

ونستطيع أن نوافق أركون على أن ثمة إطاراً يسميه (السياج الدوجماتى)، ويصل عبر نظرية حول وجه الفقيه بوجه خاص ، والدور السىء الذى لعبه ، وهو وجه يمكن أن تلخص خطوطه الرئيسية إزاء السلطة فى مبدئين اثنين : (١٤)

١ - إطاعة المخلوق (فى السلطة) التى تؤدى إلى عدم إطاعة الخالق ليست واجبة .

٢ - إطاعة حكومة ظالمة أفضل من غياب أية حكومة بسبب الفوضى والفتنة . وعلى هذا النحو ، استطاع هذان المبدعان المتناقضان الحفاظ على الوجود المثالى لسلطة تمارس بشكل كامل ضمن المنظور الذى أراده الله من جهة ، وعلى نظام سياسى حتى ولو كان ظالماً من أجل تجنب الشر المطلق (١٥) .

وعلى هذا النحو ، تتكون الحواجز ، وتتكاثر ، وتتهوى للخروج من هذه الدائرة الملعونة ، فإذا بنا أمام تراجع هذه الوحدة التى يكون عليها دائماً أن تكون فاعلة ، فالتراجع هنا مرتبط بتطور تاريخى يفرض التدهور الداخلى والغزو الخارجى ، وأصبح (قيئاً) أو (قديراً) ملعوناً .

ورغم أن الوجهين الأولين : الفقيه والصوفى ، عانا كثيراً فى فترات التدهور فإن الصوفى ، خاصة ، كان لديه من البواعث ما جعله يحتفظ بكثير من الخصائص الداخلية له .

لقد كان على الفقيه أن يسهم كثيراً فى أحكام هذه الحواجز ، ويكرس للنظام الذى يعيش فيه أما بحكم القهر أو بحكم الاستفادة كماحالت فترات

التدهور الذى عاش فيه الفقية طويلاً دون فهم التطور الفكرى الذى كان الغرب يمضى فيه حديثاً منذ القرن السادس عشر الميلادى ، فإذا به يقع فى أحبولة أن الجديد هو (الكفر) ويكفى أن نقرأ اتهامات الشيخ عيش لمحمد عبده فى الستينيات فى القرن الماضى لنذكر الحالة التى وصل إليها الواقع .

ورغم أن الفترات الطويلة السابقة للشيخ عيش تؤكد ظهور ومضات من الضوء فى جامع الزيتونة بتونس أو الأزهر بمصر .. كانت قابلة للتوسع فإن الأمر السائد كان يبعد بين هؤلاء وبين قيمة التطور الذى كان يمر بها العالم العربى فى ذلك الوقت . والعودة أكثر إلى الوراء نرى أن ذلك كان أكثر وضوحاً فى العصرين الأيوبي والملوكى (١١٩٦ - ١٥٧) ويمضى فيه العصر العثمانى ويصل أقصاه عند وصول بونابرت إلى أرض وادى النيل عام ١٨٩٧ ، فإذا بنا أمام فقهاء أو علماء لا يعرفون أى شئ - كما سنرى - من (العلوم الرياضية ، فلا يرونها إلا على أنها من (فروض الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين) (١٦) .

ورغم أنه مضى عدة عقود على مجئ بونابرت إلى مصر ، فإننا فى الحقبة التالية لا نخطئ مثل هذه الملاحظات التى كانت تشير إلى تقهقر دور الفقية ، ويمكن أن نعود إلى المعارك التى دارت لأكثر من مرة بين طه حسين والأزهر سواء فى نهاية العشرينات أو فى الستينيات .

لقد تحولت العقيدة ، مع مضى الوقت ، وخلال الفقهاء ، إلى إسلام رسمى يسعى للمحافظة على الإسلام (المكتوب) ، وتحول الخطاب السلفى إلى خطاب يكرس للحاكم ويسعى به إلى مصالحة الخاصة ، وأسنا فى حاجة لترديد تلك الأمثلة الكثيرة التى تشير إلى هذا ، وقد ظهر كرد فعل لهذا كله - فى الجانب الآخر - الإسلام (الشعبى) - إذا جاز لنا استخدام هذا المصطلح ضد الرسمى فحاول أن يمثل عدداً من الإسلاميين سعوا خلال جماعة (الإخوان المسلمين) ليلعبوا دوراً كبيراً وإن لم يستطيعوا أن يلعبوا فى الفترة بين عامى ١٩٢٠ - ١٩٥٠ أكثر من دور راديكالى مثل بقية التيارات الأخرى التى كانت قائمة فى تلك الحقبة .

ومن هذا كله ، نصل إلى قناعة ، مؤداها ، تراجع دور الفقيه .

وما يقال عن دور الجماعات الإسلامية يقال عن دورها المثقفين الليبراليين إذ أنهم - كسابقهم - لم يستطيعوا أن يلعبوا دوراً خلاقاً إذ كانوا يصطدمون بمؤسساتهم الليبرالية وأفكارهم المستتيرة بالقصر والإنجليز ، فضلاً عن أن تعليم فئة

منهم كان يحتم عليها الإنحياز ، أكثر للغرب ، ومن هنا ، لم يستطيعوا أن يستقطبوا الجماهير كما لم يتنبهوا للتطور التاريخي التراثي ، فضلاً عن شغلهم الدائم بمعركة الصمود أمام القوى الداخلية والخارجية الكثيرة ضدهم .

وعلى هذا النحو ، اختلطت الأمور ، ولم يعد إلى الوجود ذلك الثورى الذى كان عليه أن يواجه إشكالية (الهوية) فى عالم متغير ، وإذا بالمتقف الجديد يدعو إلى قيم الديمقراطية (= الثورى) ، والعدالة الاجتماعية (= المساواة) والاشتراكية (= الكفاية الاجتماعية) .

بيد أن هذا كله كان يشير إلى أن التراث الإسلامى كان يستوعب يسرا أو قسرا التطورات العديدة ، وبدا ، أن الطريق الوحيد لفهم الحاضر والعيش فيه ، لابد وأن يمر بالقاعدة القرآنية (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) .

وهذا يعود بنا إلى فهم الصوفى فى مصادره الأولى والنقية ..

إن فهم التصوف ، بهذا المعنى ، إنما يظل ضرورة لفهم إنتماء الثورى المعاصر - المتقف أو السياسى الواعى - ودوره فى العصر الحديث .

لقد لاحظنا أن الإنتماء الفكرى لهؤلاء ، وفى أغلبهم ، يعود ، فى المؤثرات الأولى إلى التصرف أما بصلة الرحم / انتربولوجيا ، أو بصلة الأثر / فكريا ، أى يعود إلى التأثير المباشر أو الذاتى ، وهو ما يعود فى الحالتين إلى أثر هذه الطرق التى كانت معروفة فى مناطق كثيرة فى العالم العربى منذ القرن الثالث والرابع الهجرى على وجه التقريب .

إن هذا التصوف (ولنسميه مؤقتاً السننى) راح يمثل مع نوع آخر من التصوف (لنسميه مؤقتاً السلفى) جناحى التصوف الإسلامى منذ هذه القرون البعيدة .

والواقع إنه لافارق كبير بين نوعى التصوف ، السننى والسلفى فكليهما يدعو إلى العودة للأصول ، وكلاهما يؤثر الواقع ويبدأ منه ، ويربط أحوال المقامات بطبيعة الحياة المعاشة ، وكما أسلفنا ، فإن الغزالي بعد رحلته الطويلة فى الفلسفة اليونانية عاد إلى الفلسفة العربية الإسلامية علم الكلام وركن إليها ، وله فى أكثر من موضع من أعماله ما يؤكد على أن التصوف الفلسفى ليس ضالته وإنما هو التصوف الواعى (= السننى) مع علمه بالعلوم الشرعية ، وعموماً اقتفى أثره ابن تيمية فى مصر فيما بعد من الالتزام بالوجه المضى من التراث الإسلامى (١٧) .

ويجب أن أسارع بالقول هنا إلى أن العودة إلى (التصوف السننى) بوجه خاص لايعنى أنتى أؤيد كل ما جاء فى التراث السننى ، فلست أهتم كثيراً بالمعرفة السلفية

التقليدية ، اللهم إلا حين أؤكد من خلالها ، كل ما هو مشرق ومضى في الوجه الإسلامي فقط .

فقد تركز المعرفة السلفية ، في عديد من عصور التحلل أو (الطفيان العسكري) بكثير من القيم التي تؤكد من أجل تكريس الأمر الواقع .

وكما أسلفت ، فقد قصدت من هذا كله عدة ملاحظات هي :

أولاً : العودة بالظاهرة إلى أصولها .

ثانياً : العودة بالظاهرة إلى أقصى ما يمكن عن التراث السلفي المضي .

ثالثاً : العودة إلى نماذج معينة تؤكد وجود هذا التراث .

وعلى هذا النحو ، يمكن العودة بأصول التصوف السني إلى السنوات الأولى للإسلام حيث كان الزهد وحده قيمة عالية في أعماق المسلمين ممن كانوا يحملون في قلوبهم شعلة الإسلام ونقائه ومن ثم ، ثاروا على النظام السياسي القائم ، كما ثاروا على النظام الاجتماعي القائم .

ومن هنا ، ثاروا على القيم التي تتعارض مع الإسلام الصحيح .

والتقابل بين الثوري والصوفي ، الحديث والقديم ، يصبح ضرورة لا بد منها هنا ، غير أن الإشارة إلى الثوري المعاصر تصبح واجبة قبل أن نعود إلى نظيره الصوفي القديم .

إن الثوريين المعاصرين يلتقون في مواقفهم مع الصوفيين السلفيين ، فكلاهما ثوري واع ، حاول تصحيح المفاهيم الجوهرية في عصره ، سواء كانت هذه المفاهيم تركز على مفاهيم الإسلام في الصدر الأول من الإسلام ، أو تركز على مفاهيم عصرنا ، وهي مفاهيم وعي أولئك المثقفين أو لم يعوا تعود في أصولها الأولى إلى الإسلام الحقيقي بون التوقف عند تقسيم إلى فقه أو تصوف .. الخ .

وقد سلكوا في هذا سلوكاً آخر مغايراً لمظاهر التصوف في تطوره .. فلم يتخذ التصوف عندهم شكلاً سلبياً (يمكن أن يكون بعض صور الزهد سلبياً) ، كما لم يلتمسوا الوجه المشرق الذي يتمثل في كثير من المظاهر (مجاهدة النفس على سبيل المثال) وذلك تقويماً لهذه النفس ((وحملها على الصراط المستقيم حتى تهذيبها خلقاً جبلياً)) كما يقول ابن الجوزي في كتابه المعروف (تلبيس إبليس) ، كما أنهم لم يسلكوا مذهب المتصوفة الذين أضافوا إلى التصوف فهماً عربياً واختصوا به مثل لبس

المرقعات والحرص على السماع والرقص والتصفيق لزيادة الوجد ، أو - كما جاء فى بعض كتابات المتصوفة - النويان فى أنوار الربوبية دون الهبوط إلى أحجار الأرض .

والواقع أن متصوفى عصرنا - الثوريون - راحوا يسلكون طرقاً أخرى للبحث عن قيم ضائعة فى هذا الزمن الردى كافتقاد العدالة الاجتماعية أو قضية مثل الحرية بجميع ألوان الطيف فيها ، أو التوقف طويلاً أمام قضية مثل قضية (أصول الحكم) .. وما إلى ذلك .. وهى قضايا تحدثت أكثر بعد الانتهاء من قضية التحرر الوطنى من قوى المحتل ، وهى فترة أفنى فيها عدد كبير من المثقفين أعمارهم بعد احتلال مصر فى القرن الماضى والنصف الأول من هذا القرن .

وقد أودت بهم هذه الطرق مورد التهلكة ، فعرف البعض منهم جهاد النفس ومقارنة الحكام (توفيق دياب / الشيخ الباقورى) ، كما دفع بعضهم ثمن شهوتهم للتغيير والإصلاح النفسى خارة الديار (الشيخ محمد الغزالى) ، والبحث عن الحق حتى لو كان فى تية الموت (سيد قطب) .

غير أن البحث عن القيم الإيجابية فى مواقف المثقف المعاصر له موضع غير هذا الموضع وقصارى ما نحاوله الآن ، هو ، البحث عن الأصول الأولى لهذه المواقف .

إن (إرادة التغيير) لدى الثوريين المعاصرين هى روح (الصوفى السنى) لدى المتصوفين القدامى ..

لقد اقترن انهيار العالم الإسلامى بكثير من درجات (الوعى) التى عثرنا عليها لدى أولئك المتصوفين ، الذين عرفوا إرادة التغيير وضرورتها فى وقت كانت المنطقة العربية تتعرض فيه للخطر الداخلى والخارجى .

وتفصيل هذا ، إنه ما كاد يمضى القرن السابع الهجرى حتى بدأت بوادر الانهيار :

ضعف الحكام ، انقسام العالم الإسلامى إلى دويلات ، التدهور الاقتصادى ، انقضاخ المغول لالتهام هذه المنطقة الحيوية ، تزايد أخطار الصراع على الحكم ، فساد الذمم ، توارى القيم الإسلامية .. إلخ .

ورغم انتشار الطرق الصوفية الكثيرة كرد فعل لما يحدث ، فإن هذا لم يحل دون اتساع دائرة التدهور ، ثمثلت فى الجانب الصوفى فيما فشا باسم التصوف من الأوهام والمبالغة فى ما لبس المرقع والإسراف فى الإشارة لمناقب الأولياء وكراماتهم وما إلى ذلك ، حتى إذا ما جاء القرن التاسع عشر ، حتى فشلت هذه الأوهام ، فإذا بنا أمام عدد كبير من المثقفين المحدثين والعلماء يتصدون لها .

لقد نهض محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية ضد هذه الخزعبلات ، كما ردد صدى هذا ، بشكل آخر ، جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في مصر ، ومن هنا لم يكن بدعاً أن نجد الخلاف الحاد تتسع دائرته بين المثقفين الجدد وبين الفقهاء الذين يمثلون - في غالبيتهم - الوجه السلبي للمتصوفة القدامى .

وقبل هذا كان الخلاف الحاد بين هؤلاء الفقهاء / المنافقين والمرائيين ، وبين المتصوفين / الواعين وأصحاب (الإدارة) .

ولأن أولئك المتصوفين / الآخرين ، يمثلون أسلاف المثقفين الجدد ، فإن حدة الخلاف بدت واضحة بين المتصوفين والفقهاء المرائيين .

غير أننا لفهم تطور (المثقف الجديد) بدوره ، وعلاقاته بالآخرين ، لابد من التوقف ، أكثر أمام المفاهيم القديمة : الفقهاء والفقراء .

أو المفاهيم الجديدة : الفقهاء والمثقفين الجدد .

ومن يراجع تاريخنا الحديث يجد بواث الخصومة القائمة بين الفقية والمثقف ، الفقية التقليدي ، والمثقف المعاصر ، الأول عرف الأزهر ومعاهده ، والآخر عرف الغرب وحضارته .

وهذا الخصام عرف ، أول ما عرف ، منذ عصر محمد علي ، الذي أرسل بعثاته إلى الغرب ، في وقت لم يقترب فيه من التعليم الأزهرى والدينى ، ومن ثم ، نشأت هذه الثنائية الفكرية بين جيل واحد من المتعلمين .

وقد كان الفقية التقليدى بثقافته التقليدية ينتمى إلى التراث الإسلامى ، فهو (العالم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية) كما تشير الموسوعة العربية وهو يختلف عن المثقف المعاصر له الذى اتسعت ثقافته لتضم ثقافة الغرب وحضارته ، ومن هنا ، احتكر الفقية (علم ظاهر الشرع) ، كما يطلق على صاحبه فى التراث الإسلامى على العادات والمعاملات ، وأصبح الفقية من أهل الفتيا ، أى أهل العلم الذى يهيمن على الثقافة الدينية والعقيدة الإسلامية .

وقد سهلت له هذه المكانة أنه أصبح - فى أحيان كثيرة - موافقا للحكم فى سلوكه أيا كان طبيعة هذا السلوك ، فأصبح الفقية يمثل (مع غيره) طبقة مميزة لما لها من تأثير فى قرارات الوالى ورغباته من ناحية ، وفى افهام الجماهير واتجاهاتهم من ناحية أخرى .

لقد كانت مكانة الفقية ، فى البداية ، تشير إلى دوره الذى يمكن أن يلعبه ، وهو دور يستمد مبرراته من العقيدة ومن العقل (الجمعى) فقد استطاع هذا الفقية منذ

فترة مبكرة ، وفي فترات متأخرة ، فرض شروطه على الولاة الذين كانوا قد خرجوا على الشرع ، ويلعب دور كبير في الجهاد ضد القوى الخارجية التي كانت تهدد البلاد كالمغول والتتار والصليبيين ، بل وبلغ في هيمنته على السلطة شأنوا بعيداً جعله - في بعض المرات - يقدم على عزل الوالى .

بيد أن هذه المكانة لم تستمر دائماً ، إذا يلاحظ إنها كانت تتراجع في فترات التقهقر الحضارى والاجتماعى ، فلا يلبث الفقيه - أو العالم - أن يصبح خاضعاً للحاكم ، منفذاً لتعليماته ، وقد انعكس هذا في بقية أدواره كالدفاع عن الجماهير ضد السلطة الظالمة ، أو النهوض لمواجهة القوى الخارجية .. إلخ .

ويلاحظ في مراجعة التاريخ الإسلامى أنه فى الوقت الذى كان يتراجع فيه دور الفقيه ، كان يتقدم فيه دور آخر ، هو دور المتصوف ، المتصوف الإيجابى بوجه خاص ، لاسيما منذ القرن الثالث الهجرى فيما يتمثل فى القاعدة الإسلامية (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) .

ورغم أننا لم نعدم دور بعض الفقهاء الإيجابى فى فترات التدهور ، فإن الدور الرئيسى والمستمر ، كان هو دور المتصوفة السنيين ، دعاة الإصلاح ، ونستطيع أن نشير إلى عديد من أدوار الإصلاح التى اضطلع بها أولئك السنية فى فترات عديدة من التاريخ المصرى لاسيما فترة العصر العثمانى .

ويشير د. توفيق الطويل فى دراسته الهامة حول التصوف إبان العصر العثمانى^(١٨) ، إلى أن الجانب النظرى فى التصوف الإسلامى كاد ينطفئ قبل مجئ العصر العثمانى بنحو ثلاثة قرون ، ومن ثم ، فإن التدهور الذى ساد أنحاء الوطن العربى ، كان قميئاً بمواجهته ، وذلك بالتعرض للوجوه السلبية للمناخ كله .

لقد شهدت هذه الحقبة انحراف كثير من الفقهاء ، وغياب كثير من المتصوفين فى الغيبوبة والتلاشى فى القضايا الغامضة ، فإذا بابن عربى يعرض لأفكاره فى تفضيل الوالى على النبى ونظريه الجبر ، وإذا عدد كبير من لابسى المرقع يزعمون تمثيلهم للدين ، وإذا بالتصوف يقع تحت تأثير الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية ، وإذا بنا أمام جماعات دينية كثيرة يدخلها العامة ، ويسقط فيها الوصوليين ، وإذا مصر تتحول إلى (تكية) تنتشر فيها الموبيقات « حتى أصبح كل مجنوب شيخاً وكل معتوه ولياً من أولياء الله الصالحين »^(١٩) .

ويقدم لنا عبد الرحمن الجبرتى فى تاريخ (عجائب الآثار) كثيراً من هذه الصور القائمة للعلماء والمتصوفة ، فالعلماء فى هذا العصر لم يعنوا بالعلوم العملية ، ولولا علم

البعض بعلم مثل (الفلك) لظهر بقية العلماء فى هيئة علمية ضعيفة ، وهو موقف لا يتناسب قط مع مكانتهم فى داخل البلاد وخارجها (٢٠) .

كما يقدم صوراً كثيرة لبعض رجال الصوفية ممن مارسوا الخزعبلات مثل هذا الرجل بناحية (بنها العسل) الذى يدعى بالشيخ سليمان ، واستطاع بخداعه ومكره أن (اعتقد فيه الناس الولاية والسلوك والجنب) ، فإذا به يسيطر على عدد كبير من القرى المحيطة به ويجتمع إليه عدد كبير من بنى جلدته من قريته والقرى المجاورة وأكثرهم (٢١) ، وأكثرهم يأتون إليه بون أن يطلبهم خوفاً منه .

ولا نعدم فى سنوات الجبرتى صوراً مستهجنة كثيرة لهؤلاء المنصوفة الذين يزعمون الورع وهم بعيون عنه كل البعد ، خاصة ، أولئك الذين يزينون الانحرافات فى حفلات الذكر التى يقيمونها بدون مبرر من أن لآخر ، ويضرب مثلاً باتباع الطريقة العيسوية الصوفية المغربية الأصل ويعيب عليهم سلوكهم الذى لا يتسق مع روح الإسلام قط (٢٢) .

وقد كان نتاج هذا كله الفعل الذى كان يعلو تياره لدى بعض أفراد قلائل من أتباع الصوفيين السفليين ممن رأوا أن ذلك لا يتمشى مع روح الإسلام فى شئ ، ورد الفعل هذا نجده لدى الجبرتى فى سنوات كثيرة يذكرها ، وخلال شخصيات يبدى أعجابه الشديد بها ، وإن كانت تقل كثيراً فى تأثيرها إزاء التيار العالى .

والمقاومة لهذه الصور الرديئة نعثر عليها طيلة التاريخ الإسلامى ، وبوجه خاص ، فى فترات التدهور ، إذ نستطيع أن نؤكد أن مواقف المتصوفين السنيين الذين أشرنا إليها - سلفاً - كانت تعبر عن الغضب على النماذج القاتمة باسم التصوف فى زمانهم .

وهذه المقاومة بدت على أشدها لمواجهة هذا الفساد ، حتى أنه من المعروف أن الإمام ابن حنبل نفسه راح يهاجم أولئك الصوفية الذين كانوا يؤثرون الوجه الغامض (الفلسفى) ، وقد كان تخوفه منهم يعود إلى اشفاقه على الإسلام من هذا الوجه الذى يمكن أن يتحول فى فترات الضعف إلى وجه مدمر للإنسان العربى ، وقد سار أتباع ابن حنبل فى هذا السبيل ، بل كانوا أشد مقبلاً للصوفية وتنكيلاً بهم ، " وقد بلغ اضطهادهم لهم أقصاه فى محنة الصديق المعروفة بمحنة غلام الخليل " (٢٣) .

غير أنه من المفيد أن نتوقف أكثر عند صور المقاومة الواعية فى العصر الحديث ، وهى ما تمثلت خاصة عند المثقفين المحدثين من أمثال جمال الدين الأفغانى ، ومحمد عبده ، وعدد من المثقفين التالين لهم ..

وهو ما نستطيع أن نفهم عنده السبب الذي دعا مثقفينا في العصر الحديث من استئناف الهجوم على الصوفية ، فمع الوقت كانت الآثار السلبية للصوفية قد استفحلت في العالم العربي وزادت من عزلته .

وقد كان في مقدمة من مارس هذا الهجوم جمال الدين الأفغانى وتلميذه محمد عبده وبشكل ما تلامذته من أمثال رشيد رضا وقاسم أمين ولطفى السيد وطه حسين وآل عبد الرازق ومحمد حسين هيكل وغيرهم ..

وسوف نتوقف عند محمد عبده - خاصة - كمثال لنفهم طبيعة الهجوم السلفى ضد التصوف والصوفية وما أدى إليه .

لقد كان محمد عبده نفسه في شبابه الأول ضمن المتصوفية منذ بدء تحصيل العلم في الأزهر إذ كان " يلبس قميصاً خشن فوق بدنه ، ويجاهد بالتقشف والزهد ويمشى مطرقاً لا يكلم أحداً إلا للضرورة " (٢٤) . وحين تحرر من ربة التصوف السلبى - بتشجيع ومساعدة من جمال الدين الأفغانى - راح يهاجم هذا الوجه المزيف للتصوف - ، ساعياً - شأن الصوفية من السنيين - إلى العودة للعقيدة فى نصوصها الأولى ، وسعى إلى تطهير العقيدة مما لحقها على مر القرون ، وقد بدأ هذا خاصة فى تفسيره للقرآن الكريم .

وقد بدأ هذا الموقف لدى الأستاذ الإمام فى انتقاده للتخلف الذى ركب أصحاب الرقع فدعاه " إلى تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع إلى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى " (٢٥) ، وهو الأمر الأول الذى سعى إليه أثناء بدأه للإصلاح .

وربما كان من أهم كتابات محمد عبده مهاجماً التصوف السلبى ما جاء فى كتابه (رسالة الواردات) الذى راح ينفث فيها من فكره الكثير ، إذ بدأ أنه كان يسعى دائماً للخروج من الخيال من هذا العالم الذى - على حد قوله - مزج أحد نفسه فيه .. ثم قدر على الخروج منه .. " وإن كتاب (الفتوحات الملكية) عندى كتاريخ ابن الأثير ، لا يقف فهمى فى شئ منه " (٢٦) ، والرسالة على هذا زاخرة بهذه المعانى التى تؤكد عدم رضا الشيخ السلفى على هذه الرموز المغالى فيها .

ولالإمام محمد عبده موقف خاص به من رموز الصوفية يوضحها فى حرارة مع رشيد رضا حين قال رداً على سؤال . (إن مسألة الديوان والتصرف الباطنى عند الصوفية المتأخرين هى رمز إلى ما كان عليه سلفهم عندما كانت هذه الطائفة حية عاملة ، ذلك أن الفقهاء كانوا يكفرون الصوفية وكان الحكام أنصار للفقهاء فكان جميع

أمر الصوفية مبنياً على الكفاية فوضعوا الرموز لعقائدهم واصطلاحاتهم وأعمالهم وبالفوا في التستر . (٣٧)

وقد توالى ربود أفعال المثقفين بعد ذلك لتهاجم الجمود والتخلف ، حتى لو كان هذا الجمود وذلك التخلف يرتدى زى المتصوفين ، ويحاول أن يتوارى خلف بعض الرموز الغامضة والإشراقات التى لا تمضى مع مسيرة الحياة .

وهو ما يترك مصداقية للدور الذى يجب أن يلعبه المثقف الجديد .

غير أننا قبل أن نصل إلى دور الفكر الجديد وطبيعته ، لابد من التوقف عند آخر أنوار المتصوفين فى العصر الحديث ، فإذا كان التصوف قد لعب دوراً إيجابياً فى فترات الازدهار الحضارى ، ولعب دوراً سلبياً فى فترات التدهور والانغلاق ، فإن العصر الحديث شهد ، ضمن ما شهد ، تطوراً جديداً فى صور التصوف .

وهذا الدور الذى قام به بعض الأفراد من المتصوفين الجدد ، كانوا يقومون به جنباً إلى جنب والمثقف الجديد الذى بدأ يتبلور فى عصر محمد على بون أن يكون جزءاً من أى (طائفة) قبله ، أو بون أن يثقله أى أرث قديم أو دور ردى .

قد يصعب تحديد الأصول الاجتماعية لهذه الفئة من المثقفين / المتصوفين ، الذين لعبوا دوراً حيوياً فى الفكر المصرى (وإن يكن خافياً) فى نهايات القرن الماضى وبدايات هذا القرن ، كما قد يصعب تحديد مؤثراتهم الثقافية (وأن يكن الأمر لا يعدو العلوم الدينية الأزهرية أو بعض المعاهد التى تتفرع منها) ، غير أننا فى جميع الحالات ، نستطيع القول ، أن أولئك المتصوفين الجدد هم امتداد أفقى لجماعة المتصوفة الإيجابيين الذين عرفتهم البلاد منذ القرن الثالث والهجرى ، والذى مثلهم - كما أشرنا ، الهراوى والغزالي والقشيري وغيرهم .

وهؤلاء المتصوفين الجدد ما زالوا يؤمنون - كأسلافهم - أنهم من أهل (الفقر) ، والفقر هنا حالة تطلق على شخص يعرفونه - كما يأتى فى تراثهم - ليس هو المعدم الذى لا يملك قوت يومه ، ولا الأشعث الأغبر لابس المرقعة .. بل هو المتصوف الكامل الذى تحقق بصفات (الافتقار) إلى الله وسار فى حياته بمقتضى ما تحقق به .

معنى هذا عندهم أن الفقير ليس هو من خلا من الزاد ، وإنما من خلا قلبه من رغبة فى المراء ، معنى هذا أن الفقير - كما يقولون - " من لا يستغنى بشئ من بون الله " (٣٨) .

وسوف نكتفى من المتصوفين فى العصر الحديث بمثال واحد ، ندال من خلاله كيف كان يمكن للتصوف أن يلعب دوراً فعالاً فى حركة التغيير فى المجتمع المصرى ، لولا ما شابه من قصور ، وما أحاطه من ظروف حالت بينه وبين ما يريد .

هذا المثال يتبدى فى شخصية صوفية هى محمود محمد خطاب^(٢٩) ، وقد ترك كتاباً صغيراً بعنوان (العهد الوثيق لمن أراد سلوك أحسن طريق) ، وتشير طبعته إلى مطبعة الفتوح الأدبية بمصر ، ولا يحمل تاريخاً ، وإن كان يرجع أنه نشر فى هذه الفترة التى تقع بين عامى ١٣١٥ - ١٣٢٠ (١٩٨٧ - ١٩٠٢) ، وهى الفترة التى كان الشيخ محمد عبده يزرع فيها آخر بنوره فى الإصلاح وتوالت فيها عدة تغييرات يمكن أن نشير إليها فيما يلى :

(افتتح مصطفى كامل مدرسته للتعليم الوطنى ، صدر مجلة المنار ، زحف الإنجليز نحو فاشودة بالسودان ، هاجر عبد الرحمن الكواكبي من حطب للقاهرة ، صدر كتاب قاسم أمين (تحرير المرأة) ، أصدر مصطفى كامل جريدة (اللواء) ، صدر كتاب قاسم أمين (المرأة الجديدة) ، توفى الكواكبي .. الخ) . كانت مصر تمر بمرحلة من أصعب مراحلها فى التاريخ حيث الاحتلال الإنجليزى تحالف قوى الملكية فى الداخل مع رجال الأزهر ، واشتداد أنوار الحركة الوطنية ، ومن ثم فإن الجمعية الفرعية^(٣٠) التى تزعمها الشيخ خطاب كانت تأخذ موقفاً حاداً من قوة الاحتلال والسعى إلى مجاهدتها .

إن كتاب السبكي هنا يدعو إلى عديد من الخصال الروحانية الصوفية كالتوبة وتجديد التوبة والاستغفار والصلاة والصوم والشروط التى يأخذها المريد من شيخه ، كما يلاحظ أنه يدعو إلى أمور إصلاحية كثيرة تبدو فى ثوب إصلاحات اجتماعية وسياسية على جانب كبير من الأهمية فى الفترة التى صدر فيها الكتاب ، من هذه الأمور كما نقرأ :

- عدم الظلم لعباد الله فى أغراضهم وأنسابهم وأموالهم فلو سلموا من حب بعضهم بعض لا نطلقوا إلى الله (ص ٩) .
- أين عقلك إن لم تتخلص من هلاك الجهل وتحصيل العلم الذى هو عين كل الفضل ؟ (٣١) .

- أن ترى حقارة نفسك لتكون خد لإخوانك (ص ١٦) .
ويلاحظ فى هذه (الرسالة) أنها تدعو فى كل سطر منها على الأخذ من السنة بما (لا يخرج عن الشرع الوارد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم) وأيضاً (تمسكوا فى حركاتكم وسكناتكم بسنة خاتم الأنبياء ، فبذا يتم لكم كل الفلاح ونهاية الارتقاء) وأيضاً ليس لى قدوة إلا صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم .

معنى هذا أن جماعات الصوفية من المحدثين يأخذون عن سنة الرسول (ص) فهم سنيون ومن ثم فهم معنيون بأمور الدنيا كي هم معنيون بأمور الآخرة سواء بسواء .

والذى نلاحظه هنا بوضوح تام أن صاحب (العهد الوثيق) يهاجم الصوفية المتهاكين ، ولاتكاد تمر صفحة نون أن يستأنف هذا الهجوم ، وعلى سبيل المثال ، فهو يشير إليها على أنها - أى الصوفيين السلبيين - شرزمة وخيمة لثيمة تدعى إنها صوفية سلكت الطرق المستقيمة ، مع أنها زادت فى ضلالها وأضلالتها على مرده الشياطين " (ص ٣٣) .

ولا يكاد يمضى قليلاً حتى يعود لوصف هؤلاء (المتصوفة الفاسقون) فيقول عنهم حين يقرن بين الذى يتخلى عن السنة المطهرة والمتصوفة الفاسقون ، ما يلى :

- جهلوا جهلاً لا يصدر من إنسان ، حتى آل بهم جهلهم المذكور إلى

- (فمن) وجدته متمسكاً بكتاب الله عز وجل وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى اله وسلم فى أفعاله وأقواله وتقريراته واعتقاداته وجميع أحواله فهو الطيب المبارك المرشد الذى ومن وجدته خارجاً عن كتاب الله تعالى أو سنة رسول الله عليه وسلم فى شئ من أعماله أو أقواله أو غير ذلك فهو فاسق .. الخ .

والذى يلفت النظر أكثر أنه كما قرن بين هؤلاء وبيه (الفقهاء) ، فقهاء عصره ، وعلى العكس من هذا ، فهو من الناحية الأخرى يقرن - بشكل مغاير - بين هؤلاء الفقهاء الفاسدين وبين الفقراء المتصوفين .

(إن الفقهاء عند السبكي يختلفون كثيراً عن الفقراء الفقهاء طريقهم غير طريق الفقراء .

وبعد أن يضرب مثلاً أحد شيوخ اليمن يقول على لسانه (ومن هذا اليوم أقبلت على الفقراء على طريق الصوفية بكليتى) ..

يؤكد هذا أن طريق الصوفية هو الطريق الذى يخلو عن الشبهة فى البعد عن التراث (السنة والقرآن) ، كما يبعد عن معاصى الدنيا وإغراءاتها .

فلنعد إلى الماضى ولنتمهل عند القرن الخامس .

إن الصوفى القديم كان المفكر فى عصره ، والمتقف الثورى فى زمانه ، ولنضرب بذلك مثلاً واحداً الإمام الغزالى صاحب (إحياء علوم الدين) إذ كان عالم عصره بلا منازع ، وكان مثقفاً بشتى علوم عصره ، وكتب فى فروع العلوم المختلفة .

وسنوضح ذلك خلال كتاب واحد هو (إحياء علوم الدين) وسنشير كيف كان الغزالي على حد قول الأستاذ محمود أمين العالم وأن لم يكتب متصوفاً بل كان ضد الاتجاهات الباطنية عامة " وإن وجدنا عنده تعريفاً صوفياً عقلائياً يكاد رغم أشعريته يجعله أحياناً قريباً من المعتزلة .

(*) والغريب أننا حين نرى الغزالي مفكراً ثورياً ، فإن هذا يواجه تعريفاً آخر يرى إنه - أى الغزالي - " مصدر الجمود العربى فى الفكر المصرى الإسلامى منذ مرحلة السلجوقيين حتى الآن ... وسوف . تتوقف عند الوجه الإيجابى للغزالي رغم ما تراه فى الوجه السلبى ، فالوجه الفاعل هنا ، يظل الوجه المثبت الفورى ، وهو ما يرجع فرضنا الأساسى .. إذ كان يعد أن من أهم وظائف الفقه الدنيوية وظيفته السياسية والحياتية فنتيجة تنازع الشهوات ، كما قال الغزالي فى الجزء الأول (ص ٢٤) ، تولدت الخصومات بين الناس ، يستطرد :

(*) يضيف الأستاذ العالم أن الغزالي مفكر جدير بالتقدير بغير شك ، ولكن فى تقديرى كان مفكراً مأزوماً سقط فى أيدي الحكم السلجوقى ومدرسته النظامية ، وكان فى بعض كتاباته حرباً على الفكر العقلانى فى الفلسفة وكتابه : تهافت الفلاسفة) وكان داعياً أحياناً للنزعة التقليدية الحرفية فضلاً عن مناقضته لقانون السببية وموقفه السلبى من السلطان الجائر .. إلخ .

(و) .. وهو ما يقال عن الوجه الإيجابى لدى محمد بن عبد الوهاب مؤسس الحركة الوهابية رغم أنه ركيزة الحركات السلفية المتعصبة فى الفكر الدينى المعاصر .

فمست الحاجة إلى سلطان يسوسهم ، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به ، فالفقيه ، هو ، العالم بقانون السياسة ، وطريقة التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق ، وضبطهم لتنظيم باستقامتهم أمور الدنيا .

وكما أن سياسة الخلق بالسلطة ليس من علم الدين فى الدرجة الأدنى .. كذلك ، معرفة طريق السياسة (أى الفقه) .. وحاصل منه الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة .

وفى " إحياء علوم الدين " نجد كذلك أن الإمام الغزالي له موقف واضح بالنسبة لعلماء السلطة ، فيرى أن فساد الشعوب والأمم يقع فى المقام الأول على العلماء ورجال الدين ، لأن العلماء ملح الأمة وإذا فسد الملح فما الذى يفسده ؟

وهنا يعيد الغزالي فساد الحكام ، والملوك ، والعمال ، والرعية إلى سوء العلماء والقضاة ، فيقول فى الجزء الثانى من " الإحياء " (ص ١٣٢) بالنص :

" بالجملة إنما فسدت الرعية بفساد الملوك ، وفساد الملوك لفساد العلماء ، فلولا القضاء السوء والعلماء السوء ، لقل فساد الملوك خوفاً من إنكارهم " .

وما أروع الغزالي وهو يفضح العلماء الذين يتقاعسون عن أداء فريضة " الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر " ونصح الحكام وتوجيههم ، يوبخهم الغزالي أشد التوبيخ ويبين أنهم وقعوا فى حب الدنيا ، وطلب المنزلة الرفيعة ، والجاه والشهرة ، وأنهم نظروا إلى عطاء الملوك والأمراء ونسوا أن الله تعالى هو الرازق ، وأن العطاء عطاؤه ، وأن الأعمار بيده ، لا بيد الحكام والملوك .

ويعد أن يقدم الغزالي فى أحيانه قصصاً من التاريخ الاسلامى تبين شجاعة علماء السلف ، وقولهم كلمة الحق فى وجه الحكام والملوك ، دون خشيتهم ، يضيف فى الصفحات الأولى من الجزء الثالث :

« وأما الآن ، فقد قيدت الأطماع ألسن العلماء فسكتوا وإن تكلموا لم تساعد أقوالهم أحوالهم ، فلم ينجحوا ، ولو صدقوا وقصدوا حق العلم لأفلحوا ، ففساد الرعايا بفساد الملوك ، وفساد الملوك بفساد العلماء ، وفساد العلماء بإستيلاء المال والجاه ، ومن استولى عليه حب الدنيا لم يقدر على الحسبة على الأراذل ، فكيف على الملوك والاكابر ؟ والله المستعان على كل حال » .

والواقع أن الغزالي وضع أصبعه على أحد أسرار فساد الشعوب والأمم .

إنهم العلماء حين يستولى عليهم حب المال والجاه والدنيا ، والطمع فيما فى أيدي الناس والحكام وحين ينشغل العلماء عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلى الانشغال بالأمور الحياتية ، فبدلاً من الخوف من الله تعالى ، خافوا من الناس ، ووسطوة الحكام ، فظلموا الناس وظلموا أنفسهم ، وأفسدوا الملوك والرعية ، فالتبعية فى ذلك تقع على علماء الدين ، لأنهم - كما أشار - ملح الأرض ، وإذا فسد الملح فما الذى يفسده ؟

والغزالي يرى أيضاً أن من أهم آفات علماء السوء إتيانهم الأمراء والحكام ، ويستشهد فى ذلك بطائفة من أقوال الصالحية ، ويعلق عليها فيقول بالحرف الواحد من الجزء الأول (٦٩) :

” قال أبو نر لسلمة : يا سلمة : لا تغش أبواب السلاطين .

فإنك لا تصيب شيئاً من دنياهم إلا أصابوا من دينك أفضل منه ، وهذه فتنة عظيمة للعلماء ، وذريعة صعبة للشيطان عليهم لاسيما من له لهجة مقبولة وكلام حلو ، إذ لا يزال الشيطان يلقي إليه : أن في وعظك لهم وبخواك عليهم ما يجرهم عن الظلم ويقيم شرائع الشرع ، إلى أن يخيل إليه أن الدخول عليهم من الدين ، ثم إذا دخل لم يلبث أن يتلطف في الكلام .

ويداهن ويخوض في الثناء والإطراء ، وفيه هلاك الدين .. (و) ..

كان يقال : (إن العلماء إذا علموا عملوا ، فإذا عملوا شغلوا فإذا شغلوا فقدوا ، فإذا فقدوا طلبوا ، فإذا طلبوا هربوا) .

وكان بعض العلماء يحلون أخذ عطاء الأمراء والحكام بقولهم أن كثيراً من السلف والتابعين قبلوا أموال وهبات وعطايا الأمراء .

ولكن الغزالي يبين مدى اجترأ هؤلاء العلماء على الحق وكشف مدى ضلالهم وخبثهم ، رفض قياسهم الخاطي حين قال :

« إن الظلمة في العصر الأول لقرب عهدهم بزمان الخلفاء الراشدين كانوا مستشعرين من ظلمهم ، ومتشوقين إلى استمالة قلوب الصحابة والتابعين ، وحريصين على قبولهم عطاياهم وجوائزهم وكانوا يبعثون إليهم من غير سؤال وإذلال ، بل كانوا يتقلدون المنة بقبولهم ، وكانوا يأخذون منهم ويفرقون ، ولا يطيعون السلاطين في أغراضهم ، ولا يغشون مجالسهم ، ولا يكثر جمعهم ، ولا يبنون بقاعهم ، بل يدعون عليهم ، ويطلقون اللسان وينكرون المنكرين منهم عليهم ، فما كان يحذر أن يصيبوا من دينهم بقدر ما أصابوا من دنياهم ، ولم يكن يأخذهم بأس .. فأما الآن ، فلا تسمح نفوس السلاطين بعطية ، إلا لمن طمعوا في استخدامهم والتكثير بهم ، والاستعانة بهم على أغراضهم ، والتجمل بغشيان مجالسهم وتكليفهم المواظبة على الدعاء والثناء والترزية والاطراد في حضورهم ومغيبهم ، فلو لم يذل الآخذ نفسه بالسؤال أولاً ، والتردد في الخدمة ثانياً ، والثناء والدعاء ثالثاً ، والمساعدة له عند الاستعانة رابعاً ، ويتكثير جمعه في مجلسه وموكبه خامساً ، ويباظهار الحب ، والموالة والمناصرة له على أعدائه سادساً ، وبالتستر على ظلمة ومقايحه ومساوئ أعماله سابعاً ، لم ينعم عليه بدرهم واحد ، ولو كان في فضل الشافعي رحمه الله مثلاً ، فإذا لاجوز أن يوحّد منهم في هذا الزمان ما يعلم أنه حرام أو يشك فيه ، فمن استجراً على أموالهم ، وشبه نفسه بالصحابة والتابعين ، فقد قاس الملائكة بالحدادين » (ج ٢/ ١٢٢، ١٢٣) .

وعلى هذا نرى كيف يعلن الغزالي صرخته المدوية فى وجه الحاكم الظالم ؟ وقبل ذلك وي بعده ، فى وجه كل عالم مداهن منافق يتكسب من هؤلاء الحكام الظلمة وكراهية بقائهم واعتزال المتقربين إليهم والمتصلين بهم ، يضيف :

(.. فعليه أن يعتقد بفهم ظلمهم ، ولا يحب بقاعهم ، ولا يثنى عليهم ، ولا يستخبر عن أحوالهم ، ولا يتقرب إلى المتصلين بهم) (ص ١٢٨) .

ومن كل ما سبق ، يتضح فيما رجحناه كيف أن الغزالي صوفى القرن الخامس الهجرى (٥٠٥ هـ) كان يمثل المثقف أو المفكر الثورى الواعى فى الحياة السياسية والاجتماعية والعلمية لأمتة ووطنه . وإنه كان يدعو إلى نشر المبدأ الهام هو " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " وإلى الثورة على الظلم والظلمة ومقارعة الحكام ومحاولة التنبيه على المفكر ألا يرتكب جناية الميل للحكام أو التقرب إليهم بما يقلل من شأنه .

وخاصة ، أن الغزالي نفسه كان مثالا لهذا المفكر الثورى الواعى ، الجرى فى الحق ، القادر على قول كلمة صدق قوية تهتز لها عروش الحكام .

ونجد مثل هذا فى رسائله الفارسية ، إنه - فى الفارسية - يقول لسنجر ابن ملك شاه السلجوقى حاكم خراسان بالنص :

(أسفا .. إن رقاب المسلمين كادت تنقض بالمصائب والضرائب ،،، ورقاب خيلك كادت تنقض بالأطواق الذهبية) .

الأكثر من ذلك أنه كتب لأخيه الأكبر محمد بن ملك شاه رسالة خطيرة قوية حثه فيها على ضرورة الإصلاح والخوف من المنتقم الجبار يوم لا ينفع مال ولا بنون يوم البطش العظيم .

وأكثر من هذا كله دلالة ما نجده - بوجه خاص - فى رسالته ، إلى فخر الملك (ضمن رسائله الفارسية) ، ففى إحدى هذه الرسائل ، نعثر له على رسالة بليغة ، نعتذر مقدماً عن إيرادها لطولها ، يقول فيها :

(.. اعلم أن هذه المدينة - مدينة طوس - أصبحت خراباً بسبب المجاعات والظلم ، ولما بلغ الناس توجهك من « إسفرايين » و « دامغان » خافوا ، وبدأ الفلاحون يبيعون الحبوب ، واعتذر الظالمون إلى المظلومين واستسمحوهم ، لما كان يوقعون من إنصاف منك .. واستطلاع الأحوال ونشاط فى الإصلاح . أما وقد وصلت إلى طوس ولم ير الناس شيئاً ، فقد زال الخوف وعاد الفلاحون والخبازون إلى ما كانوا عليه ، من الغلاء الفاحش والاحتكار ، وتشجيه الظالمون ، وكل من يخبرك من أخبار هذا البلد

بخلاف ذلك ، فاعلم أنه عدو دينك ، واعم أن دعاء أهل طوس بالخير والشر مجرب ، وقد نصح للعميد كثيراً ، ولكنه لم يقبل النصيحة ، وأصبح عبرة للعاملين ، ونكالا للآخرين ، اعلم يا فخر الملك أن هذه الكلمات لازعة ، مرة قاسية (لا يجروا عليها إلا من قطع أمله عن جميع الملوك والأمراء فاقدروها قدرها ، فإنك لا تسمعها من غيري ، وقل من يقول غير ذلك ، فاعلم أن طمعه حجاب بينه وبين كلمة الحق) .

وفى رسالة الإمام الغزالي الفارسية يجأر الإمام بالشكوى إلى الله تعالى قائلاً: (لقد بلغت المدية العظم ، وبلغ السيل الزبى ، وكاد المسلمون يستأصلون ، وأن ما قسمه الموظفون من الدنانير ، على أهل البلد - أمانة من الملك - أخذوا أضعافها من الرعية وانتهبها الظالمون والسفلة من الناس ، ولم يصل منها شئ إلى السلطان) . وهذا كله يدلنا على مبلغ جرأته فى الحق ، لأن أخذ بمبدأ الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر .

وهو ما نجده فى أمثلة لهذا الثورى القديم فى أزمنة إسلامية أخرى . فلنعد أكثر إلى الماضى ، ولنبحر فى القرن الرابع الهجرى ، سيكون علينا - للتعرف على الوجه الصوفى القديم - الاقتراب من عديد من القيم ونرتبها على النحو التالى :

(أ) الإرادة / المصطلح .

(ب) الإرادة / الواقع السياسى .

(ج) الإرادة / الوعى .

إن أول ما يواجهنا فى اصطلاحات المتصوفة هو مصطلح (الإرادة) . وهذا المصطلح لا نضطر للوقوف عنده كثيراً حين نحدد لفظة (التصوف) ودلالاتها فى سياحات المتصوفين اللانهائية (ص ٣٣) .

إن مصطلح (الإرادة) من أهم هذه المصطلحات التى نعثر عليها حين نحاول أن نعود إلى الإسلام فى سنته الأولى ، وعهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يحدد لنا المفاهيم والاصطلاحات فى جذورها الأولى ، إذا اتخذ سلوك الرسول - صلى الله عليه وسلم - وسلوك صحابته - الأساس الأول فى هذا المصطلح ، فقد أخذ الجيل الأول أنفسهم بالعبادة والزهد والتقشف ومجاهدة النفس بالعبادة ، فأضيف إلى مجاهدة النفس ضرورة (الإرادة) التى تصبح هامة لفهم نواحي الزهد فى سنواته الأولى .

ويمكن أن نفهم دلالة هذا المصطلح أكثر حين نقرأ في الأثر الشريف أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال :

" إذا أراد الله بعبده خيراً استعمله فقل له كيف يستعمله يا رسول الله قال : يوفقه لعمل صالح قبل الموت " (٣٢) .

بدّهى أن العمل الصالح هنا لا يكون - كما يعتقد بعض المتصوفة - بالعزلة عن الناس ، أو بإخماد الطاقة البشرية - كما يقول ابن خلدون حين وصف بعض متصوفى عصره ، فى القرنين الرابع والخامس الهجريين - وذلك بهدف التوجيه بالكلية إلى لمطالعة الحضرة الربانية ، إذ يطلب الصوفى رفع الحجاب ومشاهدة أنوار الربوبية فى حياته الدنيا (شعار السائل لتهديب المسائل ، ص ٤٧) نقول ، بديهى أن العمل فعال ، أى الوعى بقضايا الشعب ، والاقتراب من قضاياهم .

والعمل الصالح والاقتراب من الجماهير يكون - بتعريف - ابن عربى فى موضع آخر - بالبحث عن الحقيقة ، فالذات " تحمل جمرة من نار المحبة فى القلب يكون مقتضية لإجابة نواعى الحقيقة .

وإن ، فإن العمل الصالح هو نواعى الحقيقة ، وهو ، فى الوقت نفسه سر (الإرادة) التى يعرفها التصوف فى أعلى درجاته .

وفى كتابه الهام ، يصل ابن عربى إلى تفسير صوفى فريد لمعنى (الإرادة) ، بعد إدانته ص ١٧ غير مقبول الاجتهادية ، يقترب فيه الوعى من الواقع حتى يكاد يتلامسان بل ويمتزجان تماماً ، أن كتاب (اصلاحات الصوفية) لابن عربى يفسر الإرادة فيقول عنها :

" هى لوعة فى القلب يطلقونها ويريد بها إرادة التمنى .

وهى منه واردة الطبع ومتعلقاتها الحظ النفسى وإرادة الحق ومتعلقها الإخلاص " (٣٣) .

ويمكن أن نضيف إلى هذه التعريفات تفسيراً آخر ، فالإرادة هنا تكون - فى الغالب - وراء (المرید) و (المرید) يعنى فى التراث الذى يمثل فرداً شريفاً ضمنى (لسانة الطريقة) الذين يسعون دائماً لتكون الإرادة حرة فى فعلها ، وعلائقها والمرید ، هو الذى يريد ، أى يريد ، التخلق ، بالتقرب إلى الله .

والطريق إلى الله عند أصحاب هذا الاتجاه لا يكون بغير التمسك بالإرادة ، التى هى فى التحليل الأخير إرادة الحق " أياً كان هذا الحق فى مواجهة الباطل أياً كان هذا الباطل " .

وعلى هذا النحو ، نستطيع العود إلى المثقف المعاصر، ونحن نقول ، أن المرید هو من یرید أن یغیر العلم (بالإرادة) ، وینما اکتفى المثقف المعاصر أن یعتمد (أیدیولوجیة) خاصة به مهما تكن مصدرها - فإن المتصوف القديم ارتضى العلاقات والدواعی الدینیة فی طریقہ لیمارس (الإرادة) التغییر .

الأول ، إهتبل كل الوسائل الحدیثة لیمارس الإرادة ، إرادة التغییر والآخر ، ارتضى (مثالیات) العقیدة لیتوصل بها إلى هذه (الإرادة) وكلاهما كان ولید بنية اجتماعیة واحدة وواقعاً سیاسياً مغایراً .

فلنتوقف هنیهة أمام هذا (الواقع) قبل أن ننتهی طویلاً أمام (الوعى) ، وعى المثقف / المتصوف أمام واقعه .

والعود إلى منشأة التصوف وتأثیره لدى المثقف المعاصر یفرض علینا العود إلى هذا (الواقع) السیاسی فی القرن الذی شهد التدهور السیاسی العام فی العالم العربی ، من ثم، استوجب التعرف على التصوف - لیس من خلال علم الحقائق فقط - وإنما من خلال التصوف - من خلال علم الفقهاء - أى هجر الباطن إلى الظاهر .

أو - على الأقل - عدم إهمال الشریعة فی الوقت الذی یبحث فیہ عن الحقیقة .

وكانت (الإرادة) إرادة الوعى فی مقدمة هذه المحاولة .

ویمکن أن یكون القرن السابع الهجرى (الثالث عشر المیلادى) هو أهم القرون التى شهدت تطور التصوف وتحدده بالشکل (الواعى) الذی نشیر إلیه ، فمنذ هذا القرن بدأ اضمحلال الحضارة العربیة وذبوع الفساد والانهیار الاقتصادى وما إلى ذلك فی كل أنحاء العالم العربی ، وما كادت تمضى القرون - خاصة فی عصر العثمانيين - حتى كاد العالم العربی یسقط تماماً فی هوة التدهور أكثر من قبل .

غیر أن هذا القرن - السابع الهجرى - كان یشهد حركة نشطه للصوفیین كرد فعل لبداية التدهور الذی یحياه الوطن العربی ، فظهرت فی المغرب (الطريقة الشاذلیة) وانتقلت منها إلى مصر ، كذلك ظهرت (الطريقة الأحمدیة) الذی ارتحل صاحبها - أحمد البدوى - من المغرب إلى مكة فمصر كذلك ، فی نفس الوقت ظهرت (الطريقة الأحمدیة) التى حظیت فی مصر - بواسطة شیخها إبراهیم الدسوقى - بمكانة فريدة وانتشرت انتشاراً كبيراً ، وتوالى الطرق الصوفیة بعد ذلك (كالطريقة النقشبندیة) والطريقة الخلوتیة .. وغیرهما .

وما كنا نصل إلى العصر العثماني حتى تدهورت حالة التصوف والمتصوفين ، وكان مظاهر هذا أنه لم تصدر عن صوفية هذا الزمن الأخير مصنقات مبتكرة ، كما انصرف اتباع هذه الطرق شيئاً فشيئاً إلى الشكليات والرسوم ، وابتعدوا عن الغاية بجوهر التصوف ذاته وسيطرت على جماهير المنتسبين إلى تلك الطرق الأوهام والمبالغة في التحدث بمناصب الأولياء وكراماتهم التي لم يكن لها المحققون من أوائل شيوخ التصوف (٣٤) .

ومع أن هذه الطرق في زمنها الأخير تعرضت لنقد شديد سواء من الشيخ محمد عبد الوهاب في الجزيرة العربية أو من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده فيما بعد في مصر ، فإن ثمة أفكاراً لم تكن ليستطيع الزمن أن يقضى عليها بسهولة تمثلت في بعض الممارسات الصحيحة لعدد قليل من المنتسبين للمتصوفة .

غير أن التغييرات التي أجراها محمد علي في مصر أتاحت لفئة أخرى غير المتصوفين (أو حتى علماء الدين) أن تنهض وتقوم بدور كان المتصوفة الأوائل ينهضون به ، هذه الفئة هي فئة المثقفين التي تألفت كنتيجة للاحتكاك الفكري والحضاري بين المجتمع الإقطاعي في مصر والحضارة الرأسمالية الغربية ونتيجة لحركة النقل من الفكر الغربي في صورته المختلفة (٣٥) .

وعلى هذا النحو ، ففي الوقت الذي ضعفت فيه فئة المتصوفة المسلمين بما كانوا يحملونه من عادات ووعي فكري ثاقب ، نهضت فيه فئة المثقفين ، بما التزمت به من الدفاع عن طبقتها المتوسطة طيلة القرنين التاسع عشر والعشرين .

ومهما يكن ، فسوف نرجئ موقف المثقفين المعاصرين وتحديد أنوارهم إلى موضوع آخر ، ونتوقف الآن عند موقف المثقفين القدامى ، ونرصد مواقفهم من قضايا عصرهم ، لنرى الوجه الصحيح للمتصوف ، وهو وجه - كما نردد - من أهم الوجوه ، والذي يرتبط بعلاقة تشابه حميمة مع المثقف المعاصر .

رغم أن التصوف السني في مصر بوجه خاص ، يخلف لنا شخصيات عديدة ، فإننا سوف نكتفي بالتوقف عند ثلاث شخصيات ، تمثل التصوف السلفي في مصر (٣٦) ، وهم على التوالي :

- الهروي الأنصاري
- عبد القادر الجيلاني .
- محيي الدين النوى .

وأهمية هؤلاء تعود إلى أنهم كانوا يمثلون التصوف السني منذ القرن الخامس ، كما أنهم على العكس من التيار الآخر – التصوف الفلسفي – لم يحتقوا أمام الأحداث وإنما ظل امتدادهم يؤكد فعالية التصوف السني ، وكذلك ، فإن هذا الاتجاه يتخذ منحى إصلاحياً واعياً بعكس الاتجاه الآخر ، فضلاً على تأثيره الواضح في عدد من المثقفين / المتصوفين الذين نهجوا نهجه من النصف الثاني من القرن الخامس من أمثال الإمام الغزالي ثم ابن تيمية وابن القيم الجوزية وابن مفلح وابن رجب وغيرهم فيما بعد.

فلتر أصول المواقف المعاصرة للمثقفين المعاصرين ..

يتحدد وعى (الإرادة) العربية لدى الشيخ الهروى الأنصارى (٣٧) .

وكان أهم ما بدأ في شخصية الشيخ الهروى منه منذ بداية حياته أنه أنكر (شطحات) من سبقوه من المتصوفة من أمثال البسطامي والخلاج ، وفي نفس الوقت على التصوف الإيجابي في رسم ملامح المذهب الصوفي .

والذي يهمننا هنا ليس نظرية الهروى المعروفة في الغناء ، وهي نظرية تؤكد وعيه الذاتى كذلك وإنما يهمننا ، في المقام الأول ، موقفه المدرك لدور التصوف والمتصوفين ، فقد كان أكثر ما حرص عليه في هذا الصدد موقفة من السلطة في عصره .

وتبدى هذا (الوعى) في نقطتين اثنتين يمكن رصدتهما من تراث هذا المتصوف ، فهو من جهة ، كان يفهم (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) فهما يرتبط بدور الفرد والجماعة وواجب المحكوم إزاء الحاكم باسمى مغايبه ، فهو لم يسقط في هذه التلويل الغامض ، كما لم (يفلسف) القضايا بما يذهب الهدف منها ، وإنما كان رأيه يرتبط مع السلوك الدينى الذى يدعو إلى احتكام الإنسان للإنسان فى علاقاته .

ولم يكن ليبدى الشيخ الهروى رأيه ويصمت وإنما كان يدفع الناس ، من جهة أخرى للبحث عن حقوقهم عند نوى الأمر ، بل لا يتردد فى حثهم لمواجهة الحاكم للمطالبة بالحق فى أكثر من موضع .

ولأن الفغل لا ينفصل عن الفكر عند الشيخ الصوفى ، فإنه كان يشارك بنفسه – كما تؤكد أدبيات التراث الصوفى – فى المطالبة بهذا الحق ، حتى لو عرض حياته للخطر من غضب الحاكم أو صده ، إذ ذكر أن الشيخ الهروى لا يدخر وسعاً فى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى كان (يدخل على الأمراء والجبابة لما ينال) (٣٨) .

تبدى وعى الشيخ فى هذا الخصوص فى موضع آخر ، وهو موضع الزود عن البلاد حين تتعرض للأخطار ، وليس الركون إلى (الصوامع) بهدف ممارسة الطقوس التى يعتقد البعض أنها من مهام (أصحاب أرياب الحقائق) فقط (٣٩) .

وقد كان سبيله إلى هذا التوقف طويلاً عند قضية (القضاء) ، أو المقدور كما تردد حينئذ إذ رفض الخضوع للقضاء حين يتعرض المسلمون للخطر الخارجي ، وبهذا فقد هاجم الكثير من دعاة التصوف ، أو السلفية في عصره ، ممن حاولوا ألا يتعرضوا للأخطار التي كانت تحيق بالبلاد من الغزو الخارجي ، بحجة أن مذهبهم لا يحث على تحديد القضاء - كما زعموا - (٤٠) .

وموقف الشيخ الهروي هنا لا يأتي من حماسة تقتضيها الظروف ، وإنما ينطلق أساساً من فهم عميق للآية الكريمة التي تحث على الأمر والنهي ، وهو ما دفع العديد ممن جاء بعده للإشارة لموقف ، إذ تذكر كتب التراث أن ابن تيمية أبدى إعجاباً شديداً بعقل الشيخ وفعله ، حتى بلغ إعجابه به درجة لم يصل إليها أي متصوف آخر ، فموقعه هذا دفعه ليقول أن موقف الشيخ الهروي يتفق تماماً مع السلوك الشرعي الصحيح فذلك لأن العبادة لله ، والطاعة له ولرسوله ، وأن تكون في امتثال هذا الأمر الشرعي (لا في الجري مع المقدور ، وإن كان كفراً وفسوقاً وعصياناً) ويتحدد وعي (الإرادة) العربية لدى عبد القادر الجيلاني .

فقد بدا لمن يراجع أعماله ومواقفه أنه التزم القاعدة الإسلامية (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ، فتصدى من خلاله للحاكم في عصره ، وللمنافقين لهذا الحاكم كذلك ، فإن محاسبة الحاكم بون (بطانته) يصبح لغوا لا يجب التوقف عنده .

وتسجل كتب التراث مواقف الجيلاني من السلطة في كثير من المواضع نختار منها اثنين : كان جريئاً في دين الله لا يخاف فيه أحد قط ، ويسهب حول هذا (صاحب القلائد) فيقول عن الجيلاني : (إنه لما ولي المقتفى لأمر الله أمير المؤمنين القاضي أبو الوفا " وكان ظالماً " قال على المنبر : وليت على المسلمين أظلم الظالمين ما جوابك غدا عند رب العالمين أرحم الراحمين ، فارتعد الخليفة ويكي وعزل القاضي المذكور لتوه) .

- كما بدت شجاعته - كذلك - في مؤلفاته ، فمن يطالع الأجزاء الأولى من كتابه (الفتح الرباني) على سبيل المثال يقرأ هذه الفقرة لأنني أقول لكم الحق ، ولا أخاف منكم ولا أرجوكم ، أنتم وأهل الأرض عندي كئيب والذر ، لأنني أرى الضرر والنفع من الله عز وجل - لا منكم - الممالك والملوك عندي سواء (٤١) .

وكما اتخذ الهروي موقفاً صريحاً من بطانة السوء - كذلك - فإن الجيلاني لم يتردد في أن يقف موقفاً صريحاً من أولئك ، فمن المعروف أنه كان يخاطب المنافقين والظالمين منهم بقلب جسور ، لأنما إياهم ، مرجعاً آثامهم إلى حكامهم ، يقول :

(أين أنتم وهم ؟ ياخونة في العلم والعمل ، يا أعداء الله ورسوله ، يا نافعي عباد الله عز وجل أنتم في ظلم ظاهر ، ونفاق إلى متى ؟ يا علماء يا .. إلخ) (٤٢) .

وهذا الموقف من العلماء المنافقين تحدد فيما بعد أكثر من العلاقة التي كانت عدائية بين علماء الفقه وعلماء الحقائق بين العلماء والفقراء .

وسوف نصل للعلاقة بين الفقراء والعلماء في موضع آخر ..

والذي يهمنا هنا ، أن موقف الجيلاني من علماء عصره ، ممن خرجوا عن الدين كان موقفاً ثابتاً ، وهو موقف يربط بالرؤية العامة لديه لقاعدة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وهي قاعدة يتحدد من خلالها بقية آرائه من القضايا الأخرى الكثيرة التي تعرض لها في مثل رأيه في الكرامات ، أو العلو في العبادات ، أو القدر ، أو المجاهدة أو الفناء ... إلى غير ذلك من القضايا التي تحدد (الوعي) الخاص عند الصوفي .

وهو ما اقتفاه بعده محي الدين النوي من فقهاء القرن السابع الهجري .

تستمد أهمية النوي هنا من أنه كان يحيا في عصر أكثر من سابقيه غلوا في التصوف الفلسفي ، فرغم أن هذا العصر شهد الغلو في التؤيلات والشطحات والمجاهدات (٤٣) إلخ فإن النوي لم يسقط قط ، في تيه هذا التصوف الذي أغرق فيه الجميع ، حتى أن فيلسوفاً معروفاً مثل (ابن عربي) أغرق تماماً في قضية مثل قضية (وحدة الوجود) .

لقد كان سبيل الشيخ النوي - كأقرانه - التمسك بالنص القرآني الحنيف والسنة النبوية في برائتها الأولى من ثم ، اعتصم بما شأنه ألا يخرج به عن قاعدة القرآن (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) إلى جانب الزهد والورع اللذين اشتهر بهما ونستطيع أن نتعرف على فكر الشيخ ونهجه مما تركه ابن كثير في الجزء الثالث من كتابه (البداية والنهاية) حيث قال يشيد به أنه كان :

" من الزهادة والعبادة والورع والتحرى والانجماع عن الناس إلى جانب كبير لا يقدر عليه أحد من الفقهاء غيره) .

ومع هذا الزهد ، فإن النوي كان - بشهادة ابن الفيا - حريصاً أشد الحرص على أنه (يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر) للملوك وغيرهم منطلقاً من القاعدة السلفية التي ترفض الاقتصار على الأعمال (الباطنية) في وقت لا تحرص فيه على علم الشرع.

على أن (وعي) النوي يظهر لنا في زاوية لا تختلف كثيراً عن (وعي) سابقيه إذ أنه في أعمال حرص كثيراً على الجهاد وإثاره له خاصة حين تتعرض البلاد

للخطر ، إن كتابه (رياض الصالحين) يخصص جزءاً كبيراً لنظرية الجهاد ، منطلقاً من (الإرادة) كمصطلح صوفي قديم يترك أثارة الإيجابية في فكر الإنسان العربى فى كل زمان ومكان ، وهو لهذا يعدد الكثير من الآيات والأحاديث « فى فضل الجهاد » ليؤكد بهما على أن التصوف الحقيقى ليس فى القعود أو لباس المحيط أو فى ذكر المعرفة أو السلوك الأحوال والمقامات .. إلخ وإنما فى الاستفسار لحماية الثغور الإسلامية .

والجهاد عند الشيخ النووي يأخذ حيزاً هائلاً من فكره فى الوقت الذى يهاجم فيه العدو أرض المسلمين ، يجب ألا يشغل أحد من المسلمين قط ، فى أية قضية أخرى اللهم إلا التصدى للعدو وإنقاذ البلاد من الخطر الخارجى المحدث بها ، وهو له فى هذا تعبير هام يقول فيه بالحرف الواحد « الجهاد رهبانية المؤمنين » .

وعلى هذا نستطيع أن نفهم سعى الشيخ الصوفى هنا حين يضع الدفاع عن النفس فى كف والتصوف فى كف آخر .

نخلص من هذا كله إلى إن أولئك الصوفيين وطرقهم الكثرة الموجودة الآن إنما هى امتداد للصوفية القدامى ، غير أن أغلب هؤلاء المعاصرين ، لا يعدون أن يكون تأثيرهم عقيدياً ، لا يجاوز عقيدة العودة إلى الخارج ، ومن هنا ، نلاحظ تجمعاتهم المغلقة الآن فى الواقع المصرى * .

ولما كانت العقيدة تشير إلى الاهتمام (بالعبادة والمعاملات) قدر الاهتمام بشئون الإنسان كلها ، فإن فهم أولئك يظل قاصراً على الوعي العام الذى يتمتع به المفكر والمثقف .

وهو ما يقال بشكل ما عن الفقهاء وعلماء الدين اليوم إذا انتهى دورهم أو كاد بعد أن حرصت الدولة على وضعهم تحت سيطرتها المباشرة ، وهو ما يفترق عنهم فيه - أيضاً - هذا الثورى المعاصر .

وعلى هذا النحو فإن المفكرين الجدد نشأوا منذ قرن ونصف من الزمان أو نيف نتيجة لعدة عوامل لعل من أهمها على الإطلاق تصاعد المد الغربى الإمبريالى للاستيلاء على الشرق وهذه الصدمة الحضارية التى عانى منها الشرق فى التعرف عن قرب على الغرب وحضارته .

كذلك أسهم فى نشأة هؤلاء الثوريين الجدد أن هذه النشأة المتميزة لهم كانت تختلف عن أية جماعة أو فئة أخرى معاصرة فى المجتمع ، إذ أن هذا التكوين الجديد حولهم إلى فئة فى المجتمع لم تنم إلى نظام الطوائف الذى يعطل النمو ، إنما نشأت

ونمت مستقلة عن ذلك كله ، وتميزه بهذا الاستقلال الذي جعلها أكثر تقبلاً للتغيير الجذري الثورى لتركيب المجتمع وقد هيئ أولئك جميعاً الثورى الجديد ليلعب دوراً جديداً فى المجتمع ، إذ كان أكثر من غيره (وعياً) بالتطورات السياسية والاجتماعية التى تمر بها البلاد ، بل كثيراً ما كانوا جزءاً من هذه التطورات .

وهو ما يصل بنا إلى أهم هذه الملامح التى يتميز بها هذا المفكر الجديد ، والتى يمكن معها أن نعيد (تركيب) هذه الملامح المتناثرة فى نموذج جديد نكتشفه اليوم فى واقعنا العربى الحديث .

وليس معنى هذا أن النموذج منبعث من التاريخ أو (منقولاً) عنه ، كما أسلفنا ، غير إنه من المؤكد أنه كان قائماً فى هذا الموقع .

وهذا الوجود لم يأت من فراغ وإنما كان ، حاصل تراثنا القديم وحديثنا المعاصر، ومن هذا القديم وذلك الحديث يتخلق ذلك النموذج بما يحمله من (هوية) تحمل كل عناصر الوعى (الذاتى) والإرادة (الجماعية معاً) .

وعلى أية حال ، يمكن أن نعيد ترتيب (ملامح) هذا الثورى العربى الجديد على النحو التالى :

- أن مفكرى اليوم ، وأكثرهم وعياً ينتمون بالاصول الاجتماعية إلى جماعات المتصوفين القدامى إما بالإنتماء إلى (طريقة) أو (اتجاه) ، وإما بالانتماء إلى أنقى ما فى هذا الفكر من وعى خلاق على العكس من التصوف الفلسفى الذى يغيب العقل فى متاهات المقامات ، أو التصوف فى الغائب فى الخرافات والشعوذة : فإن المفكر الثورى العربى المعاصر ينتمى إلى الصوفى ، الثورى القديم ..

وهذا الصوفى هو الذى يحدد أساساً القاعدة الإسلامية المعروفة (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) .

- ترتب على هذا الوعى بالقضايا العربية المعاصرة ، أن استبدل العديد من المفاهيم القديمة المفاهيم الحديثة ، (فالمصلحة) تحولت إلى (المنفعة) ، و (الشورى) ، تحولت إلى (الديمقراطية) وبدلاً من (الإجماع) ظهر اليوم (رأى العام) .

- يلاحظ أن الصوفى الواعى ينشط دائماً فى فترات التدهور والهبوط ، عرفناه فى أزمنة سياسية قديمة (الشيخ محمد بن عبد الوهاب) فعرفناه فى سنوات العصر العثمانى مثلاً فى عديد من الشيوخ الواعين (مثلاً الشيخ الشعرانى) ، عرفناه فى العصر الحديث فى عشرات من المثقفين والسياسيين الذين امتلكوا وعياً بالحاضر ، وراحوا يعبرون عن هذا الوعى إما بالقلب أو باللسان أو باليد (*) .

لم يرث الثورى الجديد مكانة (الفقيه) ، أو (عالم الدين) فى التراث الإسلامى وإنما ورث فى المقام الأول ، الوعى بالواقع ، أى هذه التجربة الرائدة للصوفى العربى نمته هذه (الإرادة) الروحية القادرة .

- يلاحظ أن ظهور هذا الثورى بدأ منذ حقبة ليست بالقريبة فى الوطن العربى ، ووصل إلى درجة عالية من التأثير فى الجزيرة العربية (الشيخ محمد بن عبد الوهاب) والسودان (المهدي) وليبيا (السنوسى) ، ولعب دوره بشكل واسع فى الثورة العرباوية فى مصر (محمد عبده) ، كما واصل هذا الدور خلال ثورة ١٩١٩ حتى سميت هذه الثورة ، (بثورة الأفندية) لعمق تأثير المفكرين المصريين الواعين .

إن وعى الثورى بالمتغيرات الحادة حوله ، لم يقتصر دوره فيها على تيارات فكرية معينة شهد التيار الدينى تطور الثورى الإصلاحى فى أقطار عديدة فى العالم العربى ، كما شهد التيار اليسارى بروز عدد من الثوريين ، كذلك ، لم يقتصر دور هؤلاء الثوريين على الاتجاه الإيدولوجى فقط ، بل جاوزها إلى جيل (التخصص المهنى) فى شتى التخصصات ، وكما رأينا عدداً من أولئك الثوريين من خريجى كليات الحقوق ، كذلك ، عرفنا أعداداً كبيرة منهم (وعلى سبيل المثال فى مصر) من خريجى الكليات العملية منذ الخمسينات مثل (كليتى الهندسة والتكنولوجيا) ...

- يلاحظ أن تعامل الأنظمة العربية مع أولئك الثوريين اختلف فى كل موقف عن غيره لدرجة خطورتهم فى العصر الحديث ، وإذا ضربنا بمصر مثلاً ، فسوف نجد أنهم منحوا درجة عالية من الحرية فى الفترة الليبرالية قبل عام ١٩٥٢ ، ومع أنهم منحوا درجة ملحوظة من الحرية بين عامى ٥٢ / ١٩٥٤ ، غير أنهم لم يعرفوا هذا القدر قط فى الفترات التالية ، إذ كانت الطبقة الجديدة - الحاكمة - قد قامت بثورة يوليو فى وقت لم يشاركها فيه عملياً أحد من هؤلاء الذين أرادوا أن يلعبوا دورهم الفكرى فيما بعد ، ومن ثم ، فإن التعامل معهم بالشكل الذى أراده النظام حال بينهم وبين ممارسة القدرة على التعبير والتغيير ..

وهذه المعاملة تحدد درجة وعى هذه الفئة وخطورتها معاً .

- ومع ذلك كله ، يظل هذا المفكر (مثقفاً كان أو سياسياً) هو الوحيد القادر على التعبير والتغيير لعمق وعيه ..

- إن هذا المفكر الثورى ، يرشح لهذا الدور عدة سمات منها :

- 1 - إنه وريث الصوفى الإيجابى القديم .
- 2 - إنه يحمل المعرفة والقدرة على بناء (رؤية) خاصة به تمكنه من التعامل مع النظام .

- 3 - إن صراع الدولة مع القوى الأخرى تؤهله وحده ليقوم بتبعات هذا الصراع لأنه فى الغالب يكون خارج السلطة .
- 4 - تحويل المؤسسات الرسمية لأجهزة (تضامنية) مع النظم لا يدع لغير هذا الثورى فرصة ليقوم بدوره ، المأمول منه .
- الثورى بما له من وعى ، وما عليه من مسئولية ، يظل الوحيد المؤهل ، لمثل هذا الدور ، فهو من ناحية ، وثيق الصلة بالبنية الاجتماعية ، وهو - بحكم طبيعته - غير معاد للفكر الحر .

الهوامش

١ - انظر على سبيل المثال كتاب فرانسوا نوري

Penser la Revolution française .

(وقد حاول محمد أركون أن يقتفى أثره في بعض الدراسات القليلة لغل من أهمها محاضراته في معهد المعلمين العالي بباريس في شتاء ١٩٨٨ ، وفيها قال أن هناك حاجة إلى كتابة تاريخ آخر ينطلق من تحليل المتخيلات الاجتماعية للذين يستعملون هذه الميثولوجيا التي تنتج على أيديهم وتعتنى باستمرار ، وهدف هذا التحليل إنتاج تاريخ واقعي ، ذلك أن ما ينبغي تحليله هو هذه العلاقة المتبادلة بين (العهد المؤسس) والفاعليات الاجتماعية التي تستند إلى هذا العهد لإنتاج تاريخها الخاص ، وهذا التحليل يسمح بالتوصل إلى معرفة بعض اللحظات التاريخية وإلى تبين التعقيد الذي ينطوي عليه التاريخ الذي تنتجه الفاعليات الاجتماعية في كل مراحل تطور المجتمع .

٢ - معنى ذلك أن الانطلاق من الحاضر لفهم ما آل إليه التغيير الاجتماعي والسياسي حولنا يفسر حركة هذا الحاضر انطلاقاً منه وليس العكس .

٣ - محمد عابد الجابري ، خطاب العقل العربي ، بيروت ١٩٨٠ ص ١٩ ، ٢٠ .

٤ - وهنا ثمة ملاحظة هامة لابد من الإشارة إليها ، وهي ، أن ثمة علاقة وثيقة ، وأكيدة بين الصوفي والشاعر ، أو بين الفكر الصوفي والشاعر ، إذ من السهل أن يلعب الشاعر - في حالة وعيه - دور الصوفي المعاصر (= الثوري) ، وعلى سبيل المثال يمكن أن نذكر من كبار الشعراء السودانيين محمد المهدي المجنوب وأيضاً محمد عبد الحى ومن المعاصرين خاصة الشاعر محمد القيتوري ، كما يمكن أن نلاحظ أثر الصوفية في شعر صلاح عبد الصبور في مصر ، والسياب في بعض فترات حياته في العراق ، وعمر أبو ريشة في عديد من قصائده في لبنان .. وغيرهم .

٥ - لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب ، مجهول ، تحقيق الدكتور أحمد مصطفى أبو حاكم ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٦٧ ص ١٩ ، ٢٠ .

٦ - حسين بن غنام ، تاريخ نجد ، حررة د . ناصر الدين الأسد ، دار الشروق ، القاهرة ط ٢ ١٩٨٥ ، ص ٩٠ .

٧ - السابق ص ٨٥ .

٨ - عبده بدوي ، الشعر في السودان ، عالم المعرفة ٤١ ، الكويت مايو ١٩٨١ ص ٤٥ .

٩ - أحمد الشربيني ، الأنوار القدسية ، استنبول ، بدون ص ٤ .

١٠ - ١١ - Evans.P. D. The place of the Sanusiya order in the history of Islam Tripoli .

١٢ - فاليديا كبريتشينكو ، كوت سوفيتر ، ترجمة محمد التيار ، موسكو ١٩٨٦ ص ١٩٩ .

١٣ - حسن البنا ، مذكرات ، القاهرة ١٩٥١ ص ١٢٢ ، وينكر الباقوري في مذكراته للترجمة والنشر ١٩٨٧) أنه حين شب خلاف بين حسن البنا وعبد الحكيم عابدين لسوء سلوك هذا

الأخير " فيما أغضب به بعض أخوانه حتى اضطروهم إلى أن يرفعوا أمره إلى الإمام الشهيد - يقصد حسن البنا - فأنزل به الإمام عقوبة هي إلى الألب الصوفى أقرب منها إلى التأديب " الجسماني أو النفسى " (ص ٩٦) .

وفى هذا يذكر الباقورى وغيره من تلاميذ الإمام حسن البنا أن الأثر الصوفى للإمام كان متعظماً وكانت علاقته بالمدرسة الصوفية وخاصة المدرسة الشاذلية واضحة كل الوضوح .

١٤ - مجلة المقدمة ، العدد السادس ، نوفمبر ١٩٨٧ باريس .

١٥ - السابق .

١٦ - عبد الرحمن الجبرتى ، عجائب الآثار فى التراجم والأخبار ، بدون .

انظر حوادث عام ١١٦٢ هـ / ١٧٦٨ م .

١٧ - قد يكون من المفيد هنا أن نشير إلى خطورة أصول الثورى والمثقف هنا إلى الفكر السننى على إطلاقه ، فالدراسة المتأنية ترى أن هذا الفكر فى بعض مراحله اتسم بكاثوليكية رديئة ، كما حرص على بعض القيم التى تبعد عن الفكر الوحى والنص ، فضلاً عن السنة فى بعض مراحل تاريخها اتخذت حصناً لها السلفية المتجمدة ، وفى الوقت الذى كانت فيه جماعة (الخوارج) - على سبيل المثال - يدعون إلى شعار (لا حاكمية إلا الله) خلال تمردهم على المجتمع ، فإن الإسلام الرسمى سوف يطبق - كما لاحظ البعض - هذا الاسم ، أى اسم الخوارج ، على كل من خرجوا على الأمة السننية (انظر : كذله ، محمد أركون فى عديد من مؤلفاته) .

ويضاف صلى هذا الأمر أمراً آخر أكثر منه خطورة ، هو — العود إلى الفكر السلفى يقود إلى هذا الفهم الذى يدفع بنا أكثر إلى هذه السلفية الجامدة! كى بمعناها الخاطيء الذى يبشر بها الآن فى أقطار عربية كثيرة لاسيما فى أفريقيا وطوائف للمسلمين فى البلاد العربية نفسها بما يؤكد أن هناك بونا شاسعاً بين السلفية بهذا المعنى وبين الصوفية (انظر فى هذا الأهرام ١٩٨٩/٣/١٤ مقالة هامة لفهمى هويدى) .

وهو ما يلقى على كاهلنا مسئولية هامة ، هى أن ننبه إلى أن مقصدنا حين نذكر السلفية هو مقصد هذه الجوانب المضيتة والعلمية فيها .

١٨ - توفيق الطويل ، التصوف فى العصر العثمانى ، ١٩٤٥ .

١٩ - مصطفى حلمى ، الاتجاه السلفى ، السابق ص ٢٠٣ ، أيضاً : د . جمال الدين الشيال ، محاضرات فى الحركة الإصلاحية ، ص ٢٩ .

٢٠ - يأتى فى حوادث عام ١١٦٢ هـ / ١٧٨٨ م قصة طريفة ذكرها الجبرتى مؤكداً فيها إهمال العلماء فى زمنه للعلوم ، يقول « أقام أحمد باشا فى ولاية مصر إلى عاشر شوال سنة ١١٦٢ هـ ، وكان من أرياب الفضائل ، وله رغبة فى العلوم الرياضية .. تكلم مع العلماء فى الرياضيات فاحجموا وقالوا لا نعرف هذه العلوم فتعجب وسكت ... وحين التقى بالشيخ عبد الله الشرقاوى ، فقال له الباشا : المسموع عننا بالديار الرومية أن مصر منبع الفضائل والعلوم وكنت فى غاية الشوق إلى المجئ إليها ، فلما جئتها وجئتها كما قيل تسمع بالمعبدى خير من أن تراه .. (و و) ورد عليه بأن غالب الأزهر لا يتعلمون شئ من العلوم الرياضية إلا بقدر الحاجة الموصلة إلى علم الفرائض والموارث ، كعلم الحساب والغبار ، فقال له : وعلم الوقت كذلك من العلوم الشرعية به هو من شروط صحة العبادة كالعلم بدخول الوقت واستقبال القبلة وأوقات الصوم والأهلة

وغير ذلك / فقال : نعم معرف ذلك أن فروض الكفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقيين ، وهذه العلوم تحتاج إلى لوازم وشروط وآلات وصناعات وأمور نوقية كرقعة الطبيعة وحساب الوضع والخط والرسم والتشكيل والأمور العطاردية وأهل الأزهر بخلاف ذلك غالبهم فقراء وأخلاق مجتمعة من القرى والأفاق فيندر فيهم القابلية لذلك .

٢١ - كان هذا الرجل الصوفي / الأفاق في سنة ١٢٢٢ هـ (عجائب الجبرتي) .

« يكتب إلى النواحي أوراقا يستدعى منهم القمح والدقيق ويرسلها مع المريدين يقول فيها الذي نعلم به أهل القرية اللانيه حال وصول الورقة إليكم تدفعون لحاملها خمسة أرباب قمح على الأقل أو أكثر برسم طعام الفقراء وكراء طريق المعين ثلاثون رغيفا أو نحو ذلك فلا يتأخرون عن إرسال المطلوب في الحال » .

وقد نجم عن ذلك اجتماع عدد كبير من (المريدن) عدد كبير و(نوى اللحى) إلى آخر القصص التي تؤكد فساد عدد كبير من رجال التصوف حينئذ .

٢٢ - يقول الجبرتي في (عجائب الآثار) ، حوادث ١٢١٢ :

(تحلقهم بالمسجد للحديث والهنيان وكثرة اللفظ والحركات والأضاحيك)

ورمى قشور اللب والمكسرات والمكولات في المسجد وطوائف الباعة بالمكولات على الناس وسقاة الماء فيصير المسجد بما اجتمع فيه من هذه القائنات والعفوش ملتحقا بالأسواق المتهنة) .

٢٣ - (هذه المحنة التي اتهم فيها نحو سبعين صوفيا - من بينهم الجنيد شيخ الطائفة ببغداد - وحوكموا وحكم عليهم بالإعدام ثم أفرج عنهم) ..

وقد كان ابن حنبل وتلاميذه يخشون من الصوفية الوجه غير المقاوم للمنكر أكثر من الوجه الغامض ..
(انظر : د . أبو العلا عفيفي ، التصوف / القوة الروحية في الإسلام ، دار المعارف ، ط . / ١٩٦٢ ، عرض ١١٢ ، ١٤٤ .

٢٤ - تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، ج الرشيد رضا ، مطبعة المنار ١٩٢٢ ص ١٠٧ .

٢٥ - السابق ، ص ١١ .

٢٦ - رسالة الواردات (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده) المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ج ٢ ص ٤٦٧ .

٢٧ - تاريخ الأستاذ الإمام ، السابق ص ٩٢٧ و ٩٢٨

إن ترجمة الأستاذ الإمام مليئة بموقفه من الصوفية ، فهو في الوقت الذي يقول فيه « لم يوجد في أمة من الأمم ما يضاهي الصوفية في علم الأخلاق وتربية النفوس » لا يلبث أنه بضعف هذه الطبقة وزوالها فقننا الدين « وراح يفسر هذا في تحامل الفقهاء على المتصوفة الإيجابيين ، مما دفع بهؤلاء الآخرين إلى الاختفاء وما تبع هذا من علوهم » فيما كان يظهر منهم مما كانوا مضطرين إلى الظهور به وهو ليس من التصوف ، ولم يعرفوا من أمورهم الصحيحة إلا قليلا ، وهكذا كان البعد عن التصوف رويدا رويدا » ، السابق ص ٩٢٦ والواضح أن التصوف الذي يقصده هنا التصوف الفعال ، الذي كان يمكن أن يكون بموافق عاكسا لأحلام الأمة وإرابتها وعلى هذا مجيئ رسالة محمد عبده عند الصوفية أجب « لا أفهم معنى قولهم - الصوفية - الغناء في الله ، إنما الغناء يكون خلق الله بتعليمهم وتنقيفهم والحبب عليهم » .

٢٨ - كشف المحجوب ، ص ٢٥ .

(ويمكن التعرف أكثر على لفظتى : الفقر / الفقراء) العودة إلى عديد من مراجع التصوف فى التراث العربى منها على سبيل المثال :

- عديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية .

- الفتوحات : أبو يزيد البطلمى

- معجم المصطلحات الصوفية ، د . عبد المنعم الحفنى ، دار المسيرة بيروت ١٤٠٠/١٩٨٠ .

- موسوعة اصطلاحات العلوم الإسلامية / المنون بكشاف اصطلاحات الفنون ، ج ٥ ، الشيخ المولود محمد أعلى بن على التهانوى ، بيروت ، بدون .

- القوى الروحية فى الإسلام ، أبو العلا عفيفى ، السابق .

٢٩ - انظر معجم مطبوعات العربية والمصرية ، بدون ص ١٠٠٥ ، جاء عن ترجمة (السبكى المالكي) ما يلى : له ثلاثة كتب هى (١ - تحفة الأبصار والبصائر فى كيفية السير مع الجنازة إلى المقابر - (فقه مالك) - المحمودية ١٢١٦ ، (٢ - الرسالة البديعة الرفيعة فى الرد على من طغى فخالف الشريعة - وهى فتاوى أشياء من البدع فى الجنائز وغيرها وشرب الدخان - العثمانية ١٢١٢ ، (٣ - غاية التبيان لما به ثبوت الصيام والأفطار فى شهر رمضان (فقه مالك) مصر ١٢١٧ .

ولم نعثر له على أى كتاب آخر رغم مما هو مدون فى مقدمة كتاب (العهد الوثيق) من مراجع وكتب عديدة وأخرى له .

٣٠ - كان يطلق عليه اسم (الجمعية الشرعية السبكية)

٣١ - والأمثلة كثيرة : انظر (كتاب الكلاباذى : التعرف على مذهب أهل التصوف ، أيضا يمكن أن نعثر على تعريفات ومصطلحات كثيرة للمتصوفين فى كتب التراث من أمثال : الغرياء ، السياحين ، شقيته ، مساكين ، فقراء .. إلخ .

٣٢ - انظر باب (الإرادة) فى (الرسالة القشيرية) ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده بدون ، ص ٩٢ ، وأهمية القشيري هنا تعود إلى كتاباته الهامة جدا عن التصوف خاصة فى القرنين الثالث والرابع الهجريين ، فضلا عن أن القشيري يدين بالاتجاه السنى .

وهو ما يجعلنا نعتمد عليه ونشير إليه كثيرا فى هذا الصدد .

ومثل هذا يمكن أن نجده عند الكثيرين بعد ذلك ، من أمثال (اللمع) ، (قوت القلوب - وكشف المحجوب) وغيرهم .

٣٣ - الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٨١ ص ٢٧ .

٣٤ - د . أبو الوفا التفتازانى ، مدخل إلى التصوف الإسلامى ، ١٩٨٢ ص ٢٣٥ ص ٢٤٧ .

٣٥ - مجلة الكاتب المصرية ، مقالة د . محمد أنيس ، ثورة ١٩١٩ - تحالف ، أغسطس ١٩٦٥ ص ٢٦ .

٣٦ - أصحاب التصوف السلفى فى مصر كثيرين ، ومنهم - على سبيل المثال - القشيري صاحب (الرسالة القشيرية) ، وأهمية هذه الرسالة تعود إلى كونه طرح فيها أفكار صوفية الشطح ، ناقدا كذلك أصحاب الصوفية الأولى ممن يتمسكون بلباس الفقراء مع مخالفة لباسهم فى نفس الوقت لفعالهم (ص ٢) ، كما يعطينا صورة كثيرة لانحرافات الصوفية خاصة فى القرن الخامس يقول فى مقدمة رسالته : «مضى الشيوخ الذين كانوا بهم اعتداء ، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وستهم اقتداء ، وزال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ، فعبوا قلة المبالاة بالدين أوثق نريعة ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام ، واستخفوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا فى ميدان القفلات .. إلخ » ، ص ٢٢ وأهمية القشيري تعود إلى تأثيره فيمن جاء بعده ..

٢٧ - ٢٩٦ - ٤٨١ هـ .

٣٨ - الذهبى ، سير .. ، مخطوطة مجلدة رقم ١١ قسم ٢ ، ورقم ٢٦٢ أيضا انظر : د . مصطفى حلمي ، الاتجاه السلفى والعصر الحديث ، دار الدعوة ، بالإسكندرية ، ١٦٨٢ ، ص ٤٢١ ، وقد استفدنا كثيرا من أفكار هذا الكتاب

٣٩ - ابن تيمية ، قواعد السلوك ص ٤٩٩ ، أيضا : الاتجاه السلفى ، السابق ص ١٦ .

٤٠ - قلائد الجواهر فى مناقب الشيخ عبد القادر ، للشيخ محمد التادفى الحنبلى ، ص ٧ أيضا : الاتجاه السلفى ، السابق ص ٢٩ ، أيضا انظر الصوفية فى مصر ، عامر النجار ، السابق ص ١١٥٠/١٢ .

٤١ - الفتح الربانى والفيض الرحمانى لسيدى عبد القادر الجيلانى ، فتوح الغيب المطبعة العامة ١٢٠٢ هـ ، المجلس ص ٥١ .

٤٢ - الفتح الربانى ، السابق م ٥ ، ٤٦

٤٣ - هذا الغلو أصبح شائعا خاصة فى التصوف الفلسفى ، إذ أن أصحابه كانوا مولعين بوضع نظريات كثيرة فى الوجود بقصد تلوين كل القضايا التى تتعلق بتصوفهم الوجهة التى يريدونها ، وقد رصد ابن خلدون فى مقدمته (ص ٢٧٥) أربعة مواضع لهذا التصوف وأصحابها المتفلسفة من المتأخرين قال (أربعة مواضع أحدها الكلام على المجاهدات وما يحصل من الأنواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأنواق التى تصير مقاما ويترقى منه إلى غيره وثانيها الكلام فى الكشف والحقيقة المدركة من علم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسى والملائكة والوحى والنبوة والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وتركيب الأكوان فى صدورهم عن موجدتها وتكونها وثالثها التصرفات فى العوالم والأكوان بأنواع الكرامات ورابعها ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها فى اصطلاحاتهم بالشطحات تستشكل ظواهر ... إلخ) مطبعة التقدم مصر ١٣٢٢ هـ .

(*) انظر المادة ٣١ من قانون ١٠٨ الصادر فى ١١ مارس ، المادة ١٩ من قانون ١٩١١ أيضا ، ص ١٧ ، عاصم الدسوقي (مجتمع علماء الأزهر فى مصر) ١٨٦٥ - ١٦٦١ ، دار الثقافة الجديدة ١٦٨٠ .

(*) ومن الغريب أن عددا من الدراسات المعاصرة تؤكد - وهو ما نلاحظه أيضا - أن تأثير الصوفيين المعاصرين فقد تأثيره الإيجابى فى فهم جوهر الاسلام الصحيح ، أو الفعل الثورى الخلاق ، وتقدم الدينى المنغلق على السياسى والاجتماعى على حساب الفكر الإسلامى الصحيح ، وهذا رأى تؤكده الدراسات الميدانية من حيث أن الصوفية بفكرها القائم الآن أسهمت فى تكوين الأوضاع المستبدة ووقفت حائلا بين

تحقيق أى تغيير إيجابى الواقع إلى غير ذلك مما فصله د. عمار على حسن فى بحثه المقدم إلى المؤتمر السنوى السابع لبحوث السياسية (الثقافة السياسية فى مصر بين الاستمرارية والتغيير) بالقاهرة بين ٤ - ٧ ديسمبر ١٩٩٢ ، أضيف إلى هذا أن عددا من البحوث النظرية الشرقية والغربية تتفق على مثل هذه النتيجة فى تشخيص متشائم وهو مانجده لدى الأب قنواتى وبانيرث وجيلستان أو ترمينجهام وغيرهم أنظر للمزيد :
- دراسة هامة لبيير جان لويزار نشرت بباريس فى مجلة :

EGYPT MOND ARAB

GILSENAN (Michael) : Saint and Sufis in modern Egypt . Anessay in the Sociology of religion . Clarendon Press, Oxford . 1973 .

انظر كذلك :

Some factors in the decline of the Sufi Orders in Modern Egypt . in Mrlim world. no. 67. 1967. pp . 11-18.

TRIMINGHAM (J. S pencer. The Sufi Orders in Islam. Clarendon Press. Oxford 1971.

MEIER (P) ' Soufisme et déclin culonel ' . in Classicisme a déclin - cutnecl dors l'histoire de L'Islam . R. Brunsfchvig and C. E. von Grunebat Paris 1957 . .

ثالثاً - قضية تفسير التاريخ

القضايا الفكرية والسياسية

ترددت منذ النصف الأول من القرن الماضي جملة من الأسئلة / القضايا المعلقة في فضاء الفكر المصري ، وما نحن على مشارف القرن الواحد والعشرين وهذه القضايا لم تحسم بعد .

ومن أهم هذه القضايا ظلت قضية الاهتمام بالتاريخ وكيفية تفسيره مما يمثل الوعي بها قيمة مدنية مهدرة ، خاصة لدى الجماعات الإسلامية .

قضية تفسير التاريخ

فلاشك أن عدم تطور التاريخ الإسلامي يظل أهم أسباب عدم استيعاب ما يدور حولنا في إطاره التاريخي ، فبدلاً من التعامل مع التاريخ بوعي نابع من القيم الإسلامية المتجذرة في بنية الفكر المصري ، نتعامل معه بتشوهات نابغة من القيم المتجذرة في وعي مزيف نابع من أحكام ذاتية خالصة .

وأنة يعكس ارتداداً عن القيم النبيلة في التراث الإسلامي .

وهذا الارتداد يمثل - قبل كل شيء - ترجمة لمشروع هذه الجماعات الإسلامية المعاصرة ، متمثلاً في هذه القطيعة Dogmatism في أحكامه ممنطقة .

وإن من يراجع مواقف هذه الجماعات وما تكتبه يروعة أنها تعتمد على (النص) لفهم الواقع والحكم عليه ورسم صورة مجتمع (مثالي) أرادوا أن يروه ، فهذا الفهم يعتمد في الأساس الأول على حاكمية النص وانفراده بهذه المرجعية استناداً إلى النص المتعين ، وعود إليه من آن لآخر .

إن المشروع الإسلامي عند هذه الجماعات يتحدد في المقام الأول حول مسلمات لاتقبل النقاش « فالحاكمية الإلهية غائبة والجاهلية والكفر حاضران في ما حولنا نظماً

وفكرًا وسلوكًا ، وكل طرائف العيش ، وواجبًا كمسلمين حقيقيين أن نردّ الحاكمية لله ونقيم دولة الخلافة من جديد ، والمشروع يُرتب كل بنائه المتسلسل على هذه المسلمات اعتماداً على الدليل الدينى والنقل ، فثمة نموذج مجتمعى سالف مرحلة ووعياً وممارسة ، وهذا النموذج يتم عزله عن صيرورته التاريخية ، وشروط تشكيله الاجتماعى بدفاع غير مشروط وغير تاريخى عن مطلقيه هذا النموذج وخيرته وصلاحيته فى كل زمان ومكان ، وبه تتم مواجهة خطر الجاهلية الجديدة وأنظمتها الكفرية^(١) .

والمعروف أن هذا المشروع يزكو على العصر الذهبى الأول للإسلام ، وهو بهذا يركز على ضرورة عودة التاريخ إلى الوراء لإعادة تجربة هذا العصر الجديد تستفيد من التجربة وتضيف إلى التراكم الفعال ، فإذا بهذه الجماعات تعتمد على فكرة التراجع التاريخى ، وإذا بالقيم المعاصرة تصبح هى القيم القديمة ، وإذا بالأموات يعودون ليصبحوا قنوة من زمن آخر ، جاؤا بمشكلاتهم الخاصة وسمات إيمانهم المرتبط اجتماعياً بجملة من التغييرات فى زمنهم ، وإذا بحجاب الماضى يحول بيننا وبين العيش فى عصرنا .

إن الإخلاص - عند هذه الجماعات - يعود إلى الخلاص من مجتمع الكفر والجاهلية - الذى هو مجتمعنا ، إلى العودة إلى مجتمع الربوبية ، الذى هو مملكة الله فى الأرض .

وبهذا ينتفى الفعل البشرى ، بل ينتفى التفسير الدينى الصحيح للعيش فى زمن نحن أعلم فيه بدرويه وحاجاته من غيرنا فى زمن آخر وهو ما ينعكس أكثر فى علم تفسير التاريخ .

والملاحظة التى لا يمكن الفرار منها هنا أن هذا الفهم الخاطئ للتاريخ يقل كلما صعدنا من القرن التاسع عشر إلى نهايات القرن العشرين ..

وإذا كان سيد قطب هو الأب الروحى لهذه الجماعات فيمكننا التمهّل عنده قليلاً لنرى كيف كان الفهم التاريخى قبله ، وكيف انتهى إليه بعده .

ودارس التفسير القرآنى عند سيد قطب يرى أن سيد قطب كان أقرب فى فكره إلى التيارات الدينية المعاصرة منه إلى التيارات السابقة ، وكلما اقترب بفكره من الجماعات الإسلامية المعاصرة ، ابتعد من الشيخ الإمام محمد عبده فى تفسيره للتاريخ ثم - وبدرجات - من تلميذه رشيد رضا والأمير شكيب أرسلان وغيرهما .

إن تيار التفسير القرآنى لدى محمد عبده يتسم بقدر كبير من (العقلانية) مقارنة بفكر الجماعات التى تعتمد النص القرآنى بشكل إجرائى أكثر من الشكل العقلانى ، وهو ما يفسر لنا كيف أن فكر محمد عبده ينحو إلى الوعى فى التعامل مع العقل فى حين أن الجماعات المعاصرة تؤثر النص والشريعة دون مناقشتها فى الغالب .

وفى استطراد أكثر ، ففى حين تنحو مدرسة محمد عبده إلى الشكل العلمى فى تفهم الحركة التاريخية فى ميزان الجماعات تؤثر الرجعية النصية كما هى ، وهو ما يشير فى التحليل الأخير إلى أن عقلانية الشيخ محمد عبده كانت فى خدمة العقيدة بالتركيز على الحقائق العلمية المعاصرة فى حين أن هذه الجماعات تؤثر أن تكون العقيدة فى خدمة السياسة وإحدى مؤثراتها ، وبهذا المعنى يمكن أن نوافق أوليفيه كارويه أن كتاب (الظلال) عند سيد قطب كان أكثر تحفظاً عند موضوع التطابق بين القرآن والعلوم الحديثة : فقد تجنب ذلك مفضلاً فى بعض تفسيراته الارتكاز الدائم على الإيمان ، ولهذا وهوما بالتطابق بين القرآن والعلوم الحديثة ، فعلى العكس من محمد عبده ورضاه فى تفسير المنار ، فإن قطب ركز على الجانب غير العقلى فى القرآن ، وهذا الجانب يمكن أن يكون له تأثير قوى ووجود محسوس فى النصوص القرآنية^(٢) .

والجانب غير العقلى فى القرآن هو ما جعله قطب المرجع الوحيد لتفسير التاريخ ، وهو الكتاب الذى يتحدد فيه الطرح الإسلامى (اللاهوتى) على أنه المرجعية الوحيدة - بعيداً عن أى تطور - فكرى أو مذهبى مؤكداً فى هذا إرادة الله على أنها الإرادة الدينية التى لا يخرج عنها تفسير ، أى تفسير عربى أو غربى معاصر للتاريخ .

وبهذا المفهوم تصبح سنن الله هى الوحيدة التى يفسر بها التطور التاريخى وهى عنده سنننا أخلاقية تلغى ما يوجبها ، وما يوجبها هو المادى الذى لا يعطى إلى قوانين القرآن ونصوصه منذ أربعة عشر قرناً .

وبهذا ، فإن التمسك بسنن الله - كمعطى مثالى - يلغى إرادة البشر ، مما يصبح معه مفهوم التاريخ هنا مفهوماً مرتبطاً أشد الارتباط بمفهوم وجود إرادة الله وقدره فى إبطال الشر فسورة الروم قد بشرت بغلبة الروم على الفرس ، وهذا يبرهن على أن الله يدافع عن المؤمنين^(٣) .

وهذا لا يفسر إلا بالعودة إلى المرجعية الزمنية فى القرون الهجرية الأولى - القرن السابع الهجرى - والمرجعية المكانية - مكة - ، وهو كما نرى يحاول تغييب دور البشر

تماماً في وقت كانت المعرفة التاريخية فيه تدخل منعطفاً خطيراً في الغرب في ذلك الوقت .

الأكثر من هذا أن بعض الشواهد الأخرى تعود بتفسير التاريخ إلى أبعد من القرن السابع الهجري ، إذ أن فترة ظهور الإسلام والراشدين - وربما الدولة الأموية - هي المرجعية الوحيدة لهذا التفسير^(٤) .

وهذا الفهم للتاريخ يرفض كل النظريات الغربية والتقدم في إنجاز الكثير من إسهاماته ، ومن أهمها رفض إضفاء نزعة التاريخ على الأديان ، ومعنى هذا أن بنية الدين لا تخضع قط لقوانين التاريخ .

والغريب أن الجماعات الإسلامية لم تحاول أن تستفيد بتطور علم التاريخ في الغرب ، حيث راح الغربيون ينتهون بالتاريخ إلى عالمهم (فنهاية التاريخ) عند هو التفسير الذي ينتهي إليه فكراً ، في حين يحاول المؤرخون المصريون المعاصرون الاستفادة بمنجزات علم التاريخ في تطوره الأكاديمي^(٥) بينما تغلو هذه الجماعات المعاصرة في تجاهل هذه المعطيات في الشرق والغرب على السواء .

ومراجعة كتابات جماعة التكفير والهجرة ، بوجه خاص ، نرى أن شكري مصطفى - أمير الجماعة ومرشدها الروحي - يرى أن التاريخ الإسلامي بعد ذلك ليس غير « وقائع غير ثابتة الصحة ، وأن التاريخ هو أحسن القصص الوارد في القرآن الكريم ولذا فإنه يحرم - هكذا - دراسة عصور الخلافة الإسلامية أو الاهتمام بها » .

ويتحدد هذه الفكرة في (توسمات) الشيخ شكري ، فهو يظل عند إصراره من اعتبار عصور الفقهاء - هكذا يسميها - من القرن الرابع للهجرة حتى نهاية الخلافة العثمانية عصور كفر وشرك وعبادة لصنم التقليد^(٦) .

وعلى هذا النحو ، فإن فكر الجماعات الإسلامية المعاصرة تظل في عدااء معرفي سواء مع الفكر التاريخي (الغربي) أو التطور التاريخي العربي في العصور الإسلامية أو العصر الحديث ، حيث يترك المعرفة التاريخية المعاصرة الغربي منها أو التجربة التاريخية العلمية العربية عطاءات لا يمكن تجاهلها قط في كتابة التاريخ .

وهو ما يفسر لنا أن الجماعات الإسلامية سعت للعودة إلى الماضي والعيش فيه ، واستنطاق عديد من نماذج الذي تجاوزها العالم الحديث .

الهوامش

- (١) سعد محمد حسنين ، الحركات السياسية الإسلامية - ، رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية السياسة والاقتصاد ، جامعة القاهرة ١٩٨٨ ، ص ٣٩١
- (٢) أوليفيه كاربيه ، فى ظلال القرآن رؤية استشراقية فرنسية ، ترجمة محمد رضا عجّاح ، الزهراء للإعلام العربى ، ١٩٩٤ ، ١٠٧
- (٣) فى ظلال القرآن رؤية استشراقية فرنسية ، السابق ص ٩٨ ، ٩٠
- () يمكن العود للظلال لسيد قطب فى الصفحة ٢٧٥٤ ، وأيضا إلى سورة الروم ٢٢/١)
- (٤) من المعروف أنه يجمع الجماعات الإسلامية على تباينها ، أنها - جميعاً - ترى أن التاريخ توقف تماما فى عام ٦٦٠ م وهو تاريخ تسلم معاوية بن أبى سفيان الحكم فسيد قطب يرى فى كتابه (معالم على الطريق) من دستور هذه الجماعات أن الحكم الإسلامى بدأ واستمر فترة الخلفاء الراشدين لكنه توقف عند بداية النولة الأموية ، فإن التاريخ - بالتبعية - يتوقف عند هذه الفترة وما جاء بعد ذلك هو امتداد لما يسمى (جاهلية) ما قبل الإسلام .
- (٥) من منجزات المؤرخين المصريين المحدثين الكثير من الانتاج الأكاديمى فى اقسام التاريخ فى الجامعات المصرية ، حيث راح يتم التركيز على الإسلام فى شمولية مطلقة بون الاهتمام بعامل الزمان أو المكان أو العنصرية ، ولعل من أهم الأمثلة د . عبد العزيز الشناوى (النولة العثمانية بأجزائه فى الثمانينات) .
- بل عرفت هذه المدرسة رواد لها خارج قاعات الدرس حيث قدم التاريخ الإسلامى بوعى أكثر ، بما تذكرنا فى هذا محاولات أحمد ، أمين وطه حسين وحسين هيكل ومحمد عبد الغنى وحسن عثمان .. إلخ .
- (٦) التوسعات ، مصطفى شكرى ، بدون .

رابعاً - قضية ارتداد المفكر

ارتداد المفكر

يثار من أن لأخر قضية ارتداد المفكر أو نكوصه عن فكره « وهذا الارتداد أو النكوص لا ينظر إليه - عادة - في إطار التحولات المعرفية أو في سياقاته المختلفة التي يمر بها ، وإنما في إطار السلب الذي يحسب ضد هذا المفكر أو ذاك .

ورغم أن البعض تراجع ، والبعض الآخر ، لم يتراجع ، فإن الاثنين ، في رأينا ، دافع عما بدا له جوهرياً وأصيلاً في وعيه المتطور الذي يثور لتأكيد الذات في فترة محددة ولكن ، ماهو التراجع والنكوص ؟

تقدم لنا معاجم علم النفس أو المعاجم السيسولوجية تعريفات كثيرة لا تتعد جميعها الإشارة إلى التحليل النفسي للحيل الدفاعية للأنا التي تستهدف حماية الفرد من الفشل وتحمل المسؤولية بالعود إلى أسلوب التوافق البدائي .. وما إلى ذلك ، ومن ثم ، فإن خبرة التحليل النفسي هنا لا تفسر لنا الظاهرة ، بقدر ما يفسرها تاريخ الفكر والتطور الاجتماعي في هذه الفترة أو ذاك ، ومن ثم فإن التعريف لهذه الظاهرة يعود بنا إلى الواقع لدى كل مفكر لنرى كيف تحول هذا المثقف في سياق ؟ ثم تحول في سياق آخر ، وكلا التحولين ينتميان في الغالب إلى جنور واحدة ، ومن ثم ، فهما لا يتنافران في وضعهما في إطار (الوعي) المكثف عبر موقف في فترة من الفترات وهذا الوعي / الارتداد يأخذ ، من ثم ، شكل الفعل الذي يمضي في حركته المطردة إلى النضج الكامل ،

وقد لا يبدو هذا النضج بشكل عام في المجتمع ، فيرى أن تأصيل جنوره ، والعودة به إلى مسبباته الأولى ووضعه في كلا السياقين ، يصلان بنا إلى قناعة هذا المفكر أو ذاك بالموقف الذي أصبح فيه نجد هذا لدى عدد كبير من مفكرينا وعبر عدد من الأجيال وسوف نكتفي هنا بمثلين لنرى خلالهما حجم هذه الظاهرة وتكوينها فطه حسين - هذا مثال - أتهم بالارتداد الفكري من الليبرالية إلى الميثولوجيا في الثلاثينات والأربعينات حين كتب عدداً كبيراً من الإسلاميات (وهو ما شاركه فيه عدد كبير من

معاصرة كالعقاد والحكيم هيكل والعبادى وأحمد أمين ...) ، كما أن عبد الرحمن بدوى وهذا مثال آخر - أتهم بالارتداد الفكرى من الوجودية التى حصل بها على رتبة علمية وقضى سنوات طويلة يدافع عنها ويسهب حولها ويربط بينها وبين عديد من مذاهب الفكر عندنا وفى الغرب وما لبث منذ نهاية الثمانينات أن تفرغ - أو كاد - للكتابة الإسلامية فكتب فيها عدداً كبيراً من كتبه ووعد بالكتابة عن المزيد من هذا الاتجاه لنتمهل هنا - أولاً - عند طه حسين قبل أن نصل إلى عبد الرحمن بدوى .

١ - قضية تراجع طه حسين

(١)

نقرأ كل عام عند رحيله (٢٧ أكتوبر ٧٣) أنه تراجع عن العلمانية ، ونكص عن التنوير .

ونفهم أن العلمانية (وقد أصبح طه حسين رمزاً حياً لها) أصبحت تهمة فى زمننا ، وإن التنوير أصبح جنائية .

بل يتبرع أكثر من كاتب ومفكر ليدلى أن (فارس العلمانية) أصبح - بعد التراجع - معذراً عنها ، بما يطوى أزهى الصفحات فى تاريخنا الفكرى فى العصر الحديث^(١) .

ورغم أن هذا الإتهام ليس جديداً على طه حسين ، إذ أخذ من قبل مواقف ومسميات أخرى كثيرة ، فإن المد المعارض له الآن يصل إلى أقصاه بما تمثله هذه القوى السلفية الظلامية التى تسعى للقضاء على كل ما من شأنه أن يسهم فى أن نعيش عصرنا الذى سبقنا دون ، بالدخول إلى ميادين القضاء والمعلوماتية بالقطعية المعرفية مع أزهى ما فى تراثنا من قيم واعية ..

وهو ما يدفعنا إلى عدة تساؤلات :

ماهذه التهمة (التراجع عن العلمانية) ؟

وما درجة إتهامه بها ؟

وكيف أصبحت العلمانية نكوصاً إلى الوراء ؟

ربما كانت الإجابة عن السؤال الأول فاتحة للإجابة عن بقية التساؤلات الأخرى ..

ما يجدر ملاحظته هنا أن تهمة العلمانية تنصب أساساً على كتابه (مستقبل الثقافة فى مصر)^(٢) الذى كتب فى عام ١٩٣٦ ، وفى عبارته [إن السياسة شئ والدين شئ آخر ، وإن نظام الحكم وتنظيم الدولة إنما يقومان على المنافع العلمية] .. وما إلى ذلك من العبارات التى يكتب نصها مرة ، ثم يستنطق المقصود آلاف المرات بعد إجترائه أو إعادة إنتاجه .

ولست فى حاجة إلى الدفاع عن طه حسين شأنه شأن أى مثقف عربى واع لم يستغرقه الغرب فيذوب فيه ، كما لم يخدره التراث فيغيب معه ، وإنما كان واعياً أشد ما يكون الوعى إلى أننا لا نستطيع إغفال علوم الغرب وأهمية المجتمع السياسى فيه بما يرتبط بحقوق سياسىة واجتماعية ومجتمع مدنى وجماعات مصالح .. وما إلى ذلك ، كذلك ، لا يستطيع إهمال التراث بما فيه من طاقة خلاقة وقيم اجتماعية وقوى روحية .. وما إلى ذلك .

وعلى ذلك ، فإن (مستقبل الثقافة فى مصر) كان مشروعاً حضارياً وسياسياً فى حينه ، حضارياً بحكم الواقع المصرى من قارة أوروبا المنتصرة حينئذ ، وسياسياً بحكم إنتماء مصر ، عقب معاهدة ٣٦ بوجه خاص ، أى منتمياً إلى هذه العقيدة التى التزمنا بها - كما يردد - بما يحتم علينا أن [نذهب مذهباً فى الحكم ، ونسير سيرتها فى الإدارة ، ونسلك طريقها فى التشريع التزمنا هذا كله أمام أوروبا ، وهل كانت معاهده الاستقلال ومعاهدة إلغاء الامتيازات إلا إلزاماً صريحاً قاطعاً أمام العالم المتحضر]^(٣) .

وإذن ، فقد انصرف رأيه إلى اثنين : الخطر الغربى (المستعمر) ، والقيمة الفكرية (الحضارة) ، إذ كان يفرق كثيراً بين الغرب كاستعمار والغرب كحضارة ، فضلاً عن أن الغرب عنده لم ينصرف فقط إلى جنس نون جنس - كالإنجليز فقط - وإنما انصرف إلى متجانس متجرد من حضارة الآخر ، بما كان يفرق معه بين اثنين : الأثر السلبي والأثر الإيجابى ، وهو يلخص ذلك حين يقول إننا (لاندعو إلى آثامهم وسيئاتهم ، وإنما ندعو إلى خير ما عندهم وأنفع من سيرتهم) ، بما يشير إلى أنه كان يفرق بين الحضارة وبعضها من أصحابها ، ويكون - فى الوقت نفسه - صيغة للتعامل مع الجانب المشرق من هذه الحاضرة ، فلا يمكن أن يكون الغربيون كلهم أشرار ، كما لا يمكن أن تكون قيمهم أو حضارتهم كلها تنتمى إلى هذا الشر أو ترتبط به .

ومع ذلك ، فإن خصوم طه حسين لا يريدون أن يقتنعوا ، وإنما يسعون إلى التعديل والتخريج من هذا الكتاب ، الذى لا يذكر ، حتى بعد كتابته بأكثر من نصف قرن ، إلا ويذكر وكأنه مكتوباً الآن ، وكأن صاحبه مسئولاً بما فهم عنه ويدون حرص أو تأنى ، وكأن طه حسين لم يضع ثمرة فكره إلا فى هذا الكتاب وحده .

إن دارس طه حسين يدرك أن التعبير العلمانى عنده لا يتوقف عند هذا الكتاب وحده وإنما ينصرف إلى أعماله كلها ، مع تباين درجات التعبير وانحناء (خط الاتصال) هنا وهناك ، لكنه فى جميع الحالات لا يشهد توقفاً أو انقطاعاً قط ، إذا فهم فى إطاره التاريخى والسياسى .

إن فكر طه حسين يتواصل في أعماله كلها قبل هذا الكتاب وي بعده .. الفارق الوحيد أنه أغرق في هذا الجانب مركزاً على البعد السياسى فى أول حياته الفكرية ، فى حين أن البعد الاجتماعى شهد فى العقود الأخيرة من حياته تعميقاً وتدقيقاً كبيرين، وفى جميع الحالات لم يشهد التراجع قبل (مستقبل الثقافة .. كتب فى ٣٦) نقرأ ارهاصات هذا الفكر فى إشارات المتكرره عن كتاب بعنوان (الديمقراطية) كان يزعم كتابته (وإن لم نعثر على مخطوطته) فى عام ١٩١٩ ، ثم فى كتابه الملاحظ (مختارات من الشعر التمثيلى عند اليونان) فى عام ١٩٢٠ ، ثم فى كتابيه (نظام الأثينيين)^(٤) (وقادة الفكر) ١٩٢٥ ، وكتابة المعروف (فى الشعر الجاهلى) ١٩٢٦ ، و (أيامه) ج ١/١٩٢٩ ثم (القصر المسحور) ١٩٣٥ وغير ذلك من الكتابات الدورية مما لا يخلو من التأثير العلمانى الغربى ، ويعد كتابه (مستقبل الثقافة ..) ونشره بعد عامين من كتابته ١٩٣٨ توالى هذه الأعمال العربية التى لا تخلو من مؤثرات علمانية نابضة من أمثال : (جنة الشوك) ١٩٤٥ - استخدم فيه لأول مره فن (الأبيجراما) اليونانى - الغربى - ثم (مرآة الضمير الحديث) ١٩٤٨ وقبلها كان قد كتب بين عامى ٤٥/٤٨ مقالاته الهامة التى ضمنها كتابة (ألوان) ... وما إلى ذلك .

إننا فى هذه الكتابات نستطيع أن نرصد وجهاً محدداً من وجوه الديمقراطية الغربية التى كانت من بين أهم السمات فى الحياة السياسية فى عصره كما تمثله ديمقراطية أثينا وصولاً إلى ديمقراطية القرن الثامن عشر كما درسها إبان بعثته إلى فرنسا .

(٢)

لقد ظل الفكر الاجتماعى ، خاصة ، عند طه حسين ذا نزعة ليبرالية لا تخطئها عين ، وهى ليبرالية تنتمى - فى الحقبة الأخيرة من حياته - إلى المصلح أكثر منها إلى السياسى ، وهى تنتمى إلى (المعذبون فى الأرض)^(٥) أكثر منها إلى (مستقبل الثقافة ...) ، وسوف نرى ذلك خلال ملاحظتين اثنتين .

الملاحظة الأولى : إن طه حسين ، فى تطوره الفكرى ، كان يفصل كثيراً بين الدين والسياسة وبين الدين والمجتمع ، فتمة فارق كبير بين الدائرتين ، ومثل كل مفكر كبير ، فإن فكره تطور تطوراً متواعاً مع تكوينه الخاص النابع من مجتمعه والمنتمى إليه ، ففى حين كان الميل للغرب يقول على صوته إننا (يجب أن نذهب مذهبهم فى الحكم) ضمن مسارات أخرى كثيرة فى الثلاثينيات ، تراه يروح فى الأربعينيات والخمسينيات يركز حديثه الراديكالى على الإدارة والتشريع وقضايا المجتمع بوجه عام .

ومما يؤكد ذلك - ضمن أمثلة كثيرة - أنه في الإجتماع الذي عقدته لجنة وضع الدستور لثورة يوليو (٤ يونيو ١٩٥٢) راح يقول ما يجب أن نتأمل طويلاً ، يقول : (إن من المقطوع به أن الأغلبية لن تقبل أن تخرج عند وضع الدستور على ما أمر به الإسلام فلا أظن مثلاً أننا سنتص على أن تأخذ المرأة في الميراث نصيباً كنصيب الرجل فلن يحدث ولم يحدث هذا بالطبع) .

ورغم أن طه حسين يدعو ، صراحة ، إلى النص الصريح لتلايقع في الحساب أنه معارض له ، وفي هذا تغليب النص القطعي على القوانين القطعية ، فإن يشير إلى النص القطعي ويستريح إليه ، وإن يكن لذلك وجه آخر ، هو إن فقه الشريعة به نصوص قاطعة لا يجب مراعاتها ، خاصة حين يحدث الاختلاف حول النص القرآني أو الحديث النبوي ، وهنا ، لا يصبح النص نصاً قطعياً خاصة مع وجوده في زمن مغاير ، حينئذ ، فإن (الاجتهاد) يظل قريباً قائماً .

وباختصار ، فإن في غياب النص القطعي وتغاير الظروف ، يمكن الإفادة من العقل في (الاجتهاد) ، وذلك في حد ذاته أخذاً بالأحوط والأقرب إلى ما يدعو إليه الدين نفسه .

ويجب أن نسارع هنا للقول أن ذلك الموقف لا يجب أن يفهم على أنه تراجعاً عن الفكر الليبرالي الذي يرجح القانون الوضعي ، ففي ذلك خروجاً عن الفقه الإسلامي يعيه جيداً طه حسين ، وهو الوعي الذي صاحبه حين عرف الجامعة الأهلية بعد الأزهر منذ عام ١٩٠٨ حتى السبعينيات ، ذلك لأن طه حسين كان مؤمناً بالفكر العلماني على شرطية أن يصحبه استلهاماً لروح التراث .

وحين ننتقل من الميراث إلى الواقع الاجتماعي المباشر ، نكون قد وصلنا إلى الملاحظة الأخرى التي ترتبط بالتراث العربي نفسه .

فمراجعة كتابات طه حسين طيلة الأربعينيات والخمسينيات تشير إلى أنه في حين لم تتغير نظرتة إلى التراث أو يسقط في هوة الميثولوجيا بكتاباتة الدينية حينئذ ، فإنه راح يعمق وعيه العلماني ، بانستقاء نماذج اجتماعية تعسة ، ويصيفها في صورة أولئك (المعذبون في الأرض) ، عنوان قصصه المتوالية بين عامي ٤٦ - ٤٨ في مجلة (الكاتب المصري) ، وهو ما يصل بنا إلى الصيغة (التي استطاع طه حسين تكوينها ، وهي صيغة لا تعدم - كما أسلفنا - الخطوط الليبرالية الواضحة ، والنماذج الاجتماعية النفسية وهو ما وصل به إلى قمة تطوره العلماني .. ولا يكون علينا ، لنلقى نظره إلى هذا التطور ، غير أن نتذكر عناوين مقالاته المتوالية التي نشرت في دوريات

هذه الفترة ، وعلى سبيل المثال (مجانية التعليم) المصرى ٥٠/٢/٨ - تحرير العقل : الكتاب ٥٣/٣/٨ - الديمقراطية تكفل حرية معقولة واسعة للمواطنين وتضمن لهم الكرامة : المصرى ١٩٥٣/١/٦ ، عدل الله : الحديث ٥٤/٤/٦ ، حرية الإسلام والعروية : الجمهورية ٥٦/٣/٢٤ - ثورتان : الجمهورية ١٩٥٨/٥/٢ ..) إلى غير ذلك مما يشير إلى أن الفكر الاجتماعى بدأ يمثل أغلب خيوط فى النسيج الفكرى لديه) إلى غير ذلك مما يشير إلى أن الفكر الاجتماعى بدأ يمثل أغلب خيوط فى النسيج الفكرى لديه) .

وقد يكون من المفيد أن نشير هنا ، إن فكرة الاجتماعى بدأ أكثر ما يميز النسيج الفكرى لديه بما يفسر باحساسه المطرد بالقضية الاجتماعية ، كذلك يرتبط بتوجهات الثورة الجديدة فى يوليو التى لم تكن لتسمح بحرية كبيرة فى المجال السياسى ، غير أن أكثر الأفكار التى أراد أن يشخص من خلالها تطوره الليبرالى تمثل فى وعيه العروى الذى تصاعد فى هذه الفترة إلى حد بعيد .

وهذا كله يمكن أن يحسب فى التطور الفكرى وليس التراجع بأية حال وهو ما يمكن أن نلاحظه أكثر مع التطور الزمنى بطه حسين إلى نهاية حياته .

وربما كان من المفيد أن نتمهل أكثر عند هذه القضية .. الزعم بتراجع طه حسين أو (اعتذاره) ، وهو زعم على ما فيه من سوء النية فيه - أيضاً - سوء القصد ، فى حين يتعالى تيار السلفيين باستمرار .

لقد أدرك طه حسين - كما أشرنا - أن ثمة فارقاً شاسعاً بين التطوير والتغيير ، وهو ما يفسر به بعض تصريحاته فى مطلع السبعينيات ، وفهم منها (لمن أراد كذلك) أنه اتخذ موقفاً تراجعياً ، ومن ذلك ، إنه حين سئل لماذا لا يعيد طبع كتابيه (مستقبل الثقافة ..) أجاب بالعامية :

(- ده كُتب عام ١٩٣٦ قديم قوى ، عايز يتجدد / يجب أن أعود إليه وأصلح فيه بعض حاجات وأضيف)^(١) .

وهو ما يذكرنا بالمعنى الذى قصده الأستاذ العقاد حين سئل أن يعيد طبع كتابه (عبقرية محمد) - وكان نشر أول مرة عام ١٩٤٢ - فقال :

(- ده كتاب نشر عام ٤٢ ، لو نشرته من جديد ، لعدت الآن إلى كتابته من جديد وأصبحت إلى السنة الثلاثين أضبط خبراتها وقراءاتها ورياضتها النفسية والفكرية ..) المعنى فى الحالتين واحد

المعنى الذى ينصرف إلى التعبير عن الرغبة فى إعادة النظر إلى ماكتب قبل حقبة بعيدة ، فهذه الحقبة الفاصلة بين زمن وزمن تعكس درجات التغيير التى أملت بالمجتمع ، ودرجات التغيير التى عملت على نضج فكر الكاتب وإضافة إليه بما يثيره ، وليس الانصراف عن ذلك يمثل تراجعاً أو نكوصاً إلى الوراء .

وفى حالة طه حسين - تحديداً - فقد أدرك أن ثمة بوناً شاسعاً بين من الثلاثينيات (مستقبل الثقافة ..) وزمن السبعينيات حين طلب منه أن يعيد نشر ما سبق أن نشره قبل أكثر من ثلاثين عاماً ، فالحكم بتراجع الكاتب هنا بمثابة تجن يطوى سوء القصد فيما يطلب أو يفهم ..

ونحن نميل كثيراً إلى هذا الفهم ، وهو فهم لا يمكن إدراكه إلا بإعادة النظر فى (كل نتاج) الكاتب سواء فى بدايات القرن أو فى سبعينياته ، وفى حين رفض طه حسين التخلّى عن القيم الجوهرية فى العلمانية كان ذلك بقصد إعادة تطويرها فى ضوء القيم الجوهرية فى التراث ووعياً بالتغيرات الزمنية فى الحاضر .

لقد قدر لطله حسين أن يعيش فى فترة غلب فيها الفكر الخرافى والسعى إلى تأكيده عبر ممارسات يومية مقيته ، فسعى مع غيره إلى تغييره ، لا بالتمهل عند التراث والتفوق فيه ، بل بالإضافة إلى التراث وفهم القيم الإيجابية فى الفكر الغربى وتلمس مناهجه ، وراح يطور نفسه ولا يغير جلده^(٧) .

خلاصة الأمر ، إن طه حسين (وغيره من رواد عصر التنوير ..) متهم الآن فى مصر ، وهو إتهام يشير - فى السياق الأخير - إلى أمر خطير ، هو أن المشروع (التقليدى ، السلفى) يواجه المشروع التنويرى (الغربى) ويحاصره .

أصبح التيار التنويرى الآن وحده فى مواجهة تيار سلفى ظلامى يرفد بعشرات الروافد التى تزيد منه وتعمق مجراه ويوشك أن يعلو ليغرق كل الرموز الثقافية الواعية سواء تمثلوا فى التيار العلمانى المستنير أو الإسلامى المستنير .

ولا شك أن التيار المناهض أعلى وأقوى ، فإن طه حسين مازال أسيراً لسوء النية ، ومحاولة النيل منه ، حتى لو وصل الأمر لإتهامه بإتهامات جارحة فى مقدمتها أنه تراجع عن العلمانية ، ومن ثم ، هزم .. وهو قول يتيح لخصومه أن يقضوا على بقية تيار التنوير فى مصر اليوم .

الهوامش

- (١) انظر محمد عماره :
- (٢) مستقبل الثقافة في مصر ، القاهرة ١٩٣٨ .
- (٣) مستقبل الثقافة في مصر ، السابق ص ٣٥ .
- (٤) سوزان طه حسين ، معك ، دار المعارف ، بدون .
- (٥) المعذبون في الأرض ، لطف حسين ونشر بين عامي ٤٦ - ٤٨ لأول مرة .
- (٦) الأهرام ١ مارس ١٩٧١ .
- (٧) انظر المزيد في كتابنا : طه حسين والسياسة ، دار المستقبل ، ١٩٨٤ .

٢- قضية ارتداد عبد الرحمن بدوي

(١)

تمر علينا ذكرى ميلاد الفيلسوف والمفكر المصرى الكبير عبد الرحمن بدوي فى ٤ فبراير ، فقد ولد فى هذا اليوم منذ أكثر من ثمانين عاما ، إذا كان يحتفل العام الماضى ١٩٩٧ بذكرى ميلاده الثمانين ، وشهد الحفل به أكثر من موقع جغرافى فى مصر ، كما شهد العديد من القضايا التى تناولها بدوي لغزارة إنتاجه وتميزه وتأثيره فى عدة أجيال .

ورغم أن الفيلسوف الكبير أحيط « علما بكل تاريخ الفلسفة وتعمق فى مذاهب الفلاسفة المختلفين وخاصة الألمان منهم » على حد قوله ، فإنه اتخذ عدة مواقف خاصة بالفكر فى شتى جوانبه الأخرى .

غير أن متابعة نتاجه الفكرى فى السنوات الأخيرة يتوقف بنا عند قضية هامة ، هى قضية ارتداد المفكر ، وهى قضية تحيرنا بقدر ما تدفع بنا إلى محاولة فهمها بدقة ، خاصة ، أن أيا من معاصريه لم يحاول التوقف عند هذه الظاهرة / الموقف ، ومحاولة تفسيرها فى التيارات العالمية التى تجتاح العالم اليوم وبشكل مباشر فإن موقفه الأخير يحيرنا كثيرا .

(٢)

إنه الموقف الذى يظهر وكأنه يتراجع به أو يرتد معه من الوجودية إلى الإسلام من الوجودية التى كتب فيها أغلب أعماله حتى أصبحت الوجودية لا تذكر فى بلادنا حتى يذكر معها عبد الرحمن بدوي ، إلى الإسلام الذى يكتب فيه (كل) أعماله منذ نهاية التسعينيات حتى الآن ، حتى لا نكاد نعثر على من يهاجم المستشرقين بعنف فى باريس اليوم ، وبهذا العنف مثل عبد الرحمن بدوي وبين الوجودية والإسلام نتوقف عند قضية الارتداد ، وبشكل أدق حول حقيقة موقفه فى الحقبة الأخيرة من الإسلام : تحول أم ارتداد وهذا الموقف يحير كتابنا الكبار أنفسهم ، فالبعض يكتب بلهجة استنكارية

فيقول : « يتسائل البعض وأحيانا بنوع من السخرية كيف أن المفكر الموسوعي المصري عبد الرحمن بدوي بدأ يتوجه منذ سنوات إلى دراسة الفلسفة الإسلامية والإسلام حضارة ورسالة في كتاباته الأخيرة ؟ التساؤل نفسه الذي قام بالنسبة لأستاذنا الكبير زكي نجيب محمود في المرحلة الأخيرة الغنية من مؤلفاته .. » ^(١) .

والبعض الثاني يذهب في تفسير هذا الموقف إلى أن بدوي مثل آخرين ممن يعودون إلى التراث إنما هم ينكفئون إلى مواقعهم التراثية يأسا أو انهزاما واستسلاما فبدوي يعود من وجوديته إلى تحقيق ونشر التراث ^(٢) ، وهذه الحيرة نعثر عليها لدى عدد كبير آخر وهو ما يردده البعض الثالث على لسان د . حسن حنفي ^(٣) غير حاسم للموضوع حين ينصرف إلى ترديد تفسيرات أخرى كثيرة من هذا أنه سواء أكان بعدا عن الوطن والعيش في باريس ؟ والغربة تميل إلى التراث ، والهجرة تدفع للتمسك بالروح والتراث الروحي للبلد البعيد ، أو الباعث الاقتصادي في أكثر الدول التي تمول البحوث دفاعا عن الإسلام ، ونشره في مواجهة الغرب ، وربما يقظة داخلية ، وقد جاوز السبعين دفاعا عن الهوية واستعداد للقاء في اليوم الآخر ، هذا التحول من الإعجاب بالغرب والمستشرقين بوجه خاص إلى الدفاع عن القرآن ضد منتقديه .

ولا نفتقد موقف بدوي نفسه حين يحدد موقفه بأنه دفاع عن الإسلام في المقام الأول ، وقد راح يردد هذا في الفترة الأخيرة ، فقال لزميلنا (سعيد اللوندي) بعد أن يتحدث عن كتبه الأخيرة ووضع رده في فصول لفضح الحجج الواهية التي يستند إليها الأوروبيون في هذه الكتابات المغرضة فيقول مفسراً موقفه (.. تمثل مؤلفاتي دفاعا قويا عن الإسلام خصوصا بعد ما لاحظت أن الإسلام قد تعرض - بحق - لحركة صليبية غادرة في السنوات الأخيرة جسدها كتاب الآيات الشيطانية لسلمان رشدي بينما انشغل أهله عنه ، وتقاعس رجاله بهذا الدور الدفاعي) ومع أن بدوي - كعادته - يتحدث عن جهده الكبير في هذا في الوقت نفسه بيد ملاحظة أنه لا أحد في عالمنا الإسلامي يدرى بى أو يكاد يحفل بما يكتب ينهى حديثه بأنه « سيعطى للإسلاميات في الفترة القادمة مساحة أكبر ضمن اهتماماته الأكاديمية والبحثية كما يعتزم أن .. » مستفيضا كثيرا حول مشروعاته القادمة فيما تبقى له من عمر ، وهي كلها - كما يستنتج من كلامه - لا تخرج عن الدفاع عن الإسلام وبوجه خاص التصدي بالتفنيد والتحليل لكل الكتابات الغربية المغرضة ..

وهو يردد هذا فى مقدمات كتبه التى خصصها لهذا الهدف تنتهى شهادة بدوى ،
وتبدأ بعدها ما تثيره ، وعبورا فوق ملابسات كثيرة لهذا الموقف ، فسوف نتوقف ،
لتحديد موقف بدوى عند أسئلة ثلاثة منها :

- هل كان بدوى - كمثال للمفكر العربى - متراجعا من الوجودية إلى الإسلام ؟
- أم كان ينتمى - فى الأصل - إلى العقيدة الإسلامية بشكل ما ؟
- أم أن - وهذا هو السؤال الثالث وليس الأخير - كان يحمل فى وجوديته ، منذ البداية ، جنورا إيمانية وصلت به - عبر التحول فى سنوات طويلة - إلى الإسلام كعقيدة ؟

ورغم ما يبدو أن الأسئلة الثلاثة تنتمى إلى منظومة واحدة ، فإن السؤال الثالث
يمكن أن يصلنا إلى الإجابة عن بقية الأسئلة أو أن يكون فاتحة للتعرف على الموقف
الذى انتهى إليه المفكر العربى الكبير الذى يعيش فى الغرب وقبل أن نسهب فى الإجابة
عن هذا السؤال الأخير لابد من التمهّل - هنيئة - عند أعمال بدوى لنرى كيف يمكن
أن تقرّينا الخارطة الفكرية أو مشروعه الحضارى من هذه الإجابة ؟

(٣)

تقدم لنا الموسوعة الفلسفية التى كتب فيها عبد الرحمن بدوى ترجمته بخط يده
(٨٥) خمس وثمانين كتابا حتى عام ١٩٨٠ (صدرت الموسوعة عام ١٩٨٤)^(٤) يمكن
أن يضاف إليها (موسوعة المستشرقين) لنضيف كتابا / موسوعة أخرى ، ونستطيع
بالمضى إلى نهاية الثمانينيات والى ما بعد منتصف التسعينيات أن نستنتج أن أعماله
جاوزت المائة على وجه التقريب بالعربية والفرنسية وهى - بعد المراجعة - تتوفر بين
كتب التحقيق والسيرة الذاتية والترجمة والدراسات ... إلخ ، وهى تعتمد على الكتابات
الغربية والألمانية خاصة فى ترجمتها وتأثرها تحتل الدراسات الإسلامية المباشرة فيها
حوالى (٥٠) مرجعاً^(٥) .

يمكن أن نضيف إليها العديد من الكتابات الفرنسية التى أصدرها فى باريس فى
السنوات الأخيرة أو التى أعلن عن إصدارها وكلها يدافع عن الإسلام دفاعا مجيدا
وعن نبى الإسلام وعن كتاب الإسلام ، وهو يحرس دائما كلما تطرق الحديث عنها على
القول أنه يستهدف هؤلاء الغربيين ، وخاصة المستشرقين المحدثين ممن يهاجمون
الإسلام هجوما عنيفا ، ويمكن أن ننكر من هذه الكتابات الأعمال التالية :

– الدفاع عن القرآن ضد منتقديه

DEFENSE DU CORAN SES CRITIGUES 1989

– الدفاع عن حياة النبي محمد ضد المنتقسين لقدره

DEFENSE DE L'QV IEDU PROPHETE ? UHQ ? QDQD CONTER SES
DETRQCTEURS 1990

– الإسلام كما ارتآه فولتير وهيردر وجييون وهيغل

(وهو تحت الطبع) L islq, vup qr voitqire, gibbon , hergel

وهي الكتابات التي دفع بها لدى البعض إلى خانة الارتداد، وهو يستخدم مناهجه اللغوية والمقارنه والفيلاولوجية هي – على وجه التقريب – نفس المناهج الذي يستخدمها خصومه من المستشرقين في الإساءة للعقيدة والنبي محمد صلى الله عليه وسلم ... وما إلى ذلك لتأكيد نقاء الإسلام وصفائه وقلما نجد مشتغلا بالفلسفة إلا ويذكر أنه مدين لعبد الرحمن بدوي بحجم التأثير والتفسير في كثير من المواضع .

ويلاحظ أكثر من باحث – كما سنفصل – أن اتجاهه الإسلامي ينتمى ، وأن يكن بدرجة مغايرة – إلى الأربعينيات ، وخاصة ، في كتابه (روح الحضارة العربية) ١٩٤٩ ، ففي هذا الكتاب المبكر نجده يهاجم المستشرقين بعنف من منطلق إسلامي ، ويلاحظ حسن حنفي هنا أن صاحب الكتاب (وهو مترجم) أضاف ملحقا عن التراث ، وهو ما يشير إلى أن الرد على المستشرقين ، كان أحد بواعثه الميكرة في أواخر الأربعينيات قبل أن تتجلى في أواخر الثمانينيات والتسعينيات كتاباته بالفرنسية عن العقيدة الإسلامية ضد المستشرقين والمهاجمين بعنف الدين الإسلامي ، أن الترجمة لم تكن مباشرة بل كانت متعددة الأهداف، بقصد المساهمة في الدراسات الإسلامية من الباحثين العرب ضد أولئك المستشرقين ، الذين يريدون النيل من الإسلام ورسوله .. وهناك تفصيل كثير في مثل هذه الكتب يؤكد هذا الاتجاه ويثريه .

والمدقق في كتابات بدوي سوف يلاحظ أن ضلعي المثلث الذي كتب فيهما أغلب سنوات عمره كانا التراث القديم ثم التراث الغربي حتى إذا ما وصلنا إلى الثمانينيات حتى كان يعمل بدأب ليكمل الضلع الثالث من المثلث وهو الذي يتمثل في الدفاع عن الإسلام ، ورغم أن الأضلاع الأخرى لم تخل من انعكاس العقيدة على الوجودية – بشكل ما – أو بحث العلاقة بين الصوفية والمذاهب الغربية » وما إلى ذلك ، فإن الضلع

الثالث تحدد فى تفرغ بدوى تماما للكتابة عن الإسلام والإسلاميات، وهو تحول كامل يدفع بالكثيرين إلى التمهّل ومحاولة الفهم بيد أنه إذا كان الاهتمام لدى بدوى ظهر - بشكل ما - ظهر منذ فترات مبكرة ، وأن هذا التجلّى وصل إلى أقصاه فى الحقبة الأخيرة ، ومع ذلك ، فمن المؤكّد أن جذورا بعيدة أكيدة كانت تؤكّد أن بدوى لم يكن مرتدا فجأة كما حاول البعض تصويره ، وإنما كانت نبت العقيدة أو الإيمان موجودا بشكل ما فى كتاباته الأولى وهو ما تبلور أكثر فى عصر سقوط الاتحاد السوفيتى وتحلل الكتلة الشرقية ، وفى الوقت نفسه ، الهجوم على الإسلام هجوما عنيفا من كل اتجاه لاسيما مع ظهور برنارد لويس وهنتجتون ، ونستطيع أن نراجع جريدة مثل الموند الفرنسية فى بداية التسعينيات لنقرأ مقالات وكتابات من فوكو ياما ضد الإسلام والمسلمين ، وهو ما نعتز عليه بشكل مذهب من الصهيونى بوير بشكل خاص وقبلهما عدد كبير من منظرى الرأسمالية الجديدة ، واشتداد تيار الإمبريالية الأمريكية مع حركة المؤسسات العالمية التى تلقى فى طاحونة الغرب كالبثك الدولى واتفاقية الجات ، وعدد كبير من المؤتمرات الاقتصادية ، وتسرب الشركات متعددة الجنسيات ورموزها إلى البورصات العالمية ، والسيطرة على مقدرات دول بعينها وخاصة الإسلامية منها - كما رأينا فى العام الماضى فى عديد من دول شرق آسيا .. فضلا عن المناخ المضاد للإسلام فى (فوييا) غربية منظمة كما رأينا فى أصداء (الآيات الشيطانية) - كما لاحظ بدوى نفسه كما رأينا ... إلخ وكما نجده الآن فى اشتداد الصراع العربى الإسرائيلى ، وتشجيع اليمين الصهيونى حين يتم الخلط المتعمد بين الإسلام وطبيعة الصراع ضد الغرب .

فى هذه الحقبة يبدو أن البنور الأولى فى فكر بدوى كانت قد أورقت وتمثلت فى هذه الكتابات فى الدفاع عن الإسلام ، وإن اتخذت - كعادة بدوى - شيئا من الجدة والإنصاف ، وأيضا شيئا من العنف الشديد وهو ما يقترب بنا أكثر من السؤال الذى طرحناه آنفا عن موقف بدوى من الإسلام : تحول أم ارتداد ؟

بدوى والإسلام ... تحول أم ارتداد ؟ !

رأينا كيف طرحت كتابات عبد الرحمن بدوى الأخيرة علينا سؤالا لم يجب عنه أحسد بعد وهو السؤال الذى تحدد حول موقفه من الإسلام : ارتداد أم تحول ، وخاصة ، أن كتابات بدوى الأخيرة عن الإسلام ضد منتقديه الكثيرين فى الغرب تحدد هذا السؤال ، وتطرّحه فى مناخ يواجه الإسلام فيه ، فى الغرب - بالفعل موقفا غريبا والواقع أننا نستطيع أن نقول ، منذ البداية ، أن عبد الرحمن بدوى ، منذ بداياته الأولى

كان يضمن فكره الدافع العقيدى وأن لم يكن هذا الدافع العقيدى ظاهراً - فى بدايات حياته العلمية - وشكل آخر ، فإن فلسفته الوجودية ارتبطت ، منذ المؤثرات الأولى ، بهذه الخيوط الإسلامية التى تكثفت فى النصف الأول من هذا القرن ، لتصنع النسيج الفلسفى فى نهايته .

وسوف نتتبع هذه الخيوط على أكثر من مستوى :

- المؤثرات الأولى

- المستوى الوجودى

- عالم الوجدان .

(٤)

تحددت المؤثرات الأولى منذ البداية فى الثلاثينيات وفى العشرينيات حيث ولد (عام ١٩١٧) فى بيئة ريفية يغلب عليها الحس الدينى والمسحة الدينية التى كانت معروفة بها الأسر الريفية فى هذا الوقت ، ولم يلبث أن انتقل التأثير إلى أساتذته بجامعة القاهرة ، فقد كان يدرس له عددا كبيرا من المثقفين الذين تمتعوا بحس إسلامى عال ، ووعى وصل بالفكر الإسلامى إلى درجة من النضج قلما عرفتھا الجامعة المصرية فيما بعد، فى هذه الفترة كان طه حسين ومنصور فهمى والشيخ مصطفى عبد الرازق من أهم المؤثرين فيه ، وحسبنا أن نذكر أن طه حسين كان مشرفا على رسالته عن الوجودية ، وأن الشيخ مصطفى عبد الرازق كان لديه المثال الكامل الذى يجب أن يحتذى ، وقد حرص بدوى فى ترجمته لنفسه أن يكتب هذه الفقرة :

(نلتزم على يد الشيخ مصطفى عبد الرازق « ١٨٨٣ - ١٩٤٧) الذى كان مثلاً كاملاً للإنسان : نبالة نفس ومكارم أخلاق ، كما كان عالماً بالعلوم الإسلامية متعمقاً فى قراءة النصوص الإسلامية مع إمام الفكر الأوروبى) .

وحين يذكر بعض تلامذته - فيما بعد - أهم الدروس التى تعلمها من د . بدوى ، فإنه يذكر منهجه فى تعليمنا الفلسفة الإسلامية ، يقول د . أنور عبد الملك : - كما جاء فى الكتاب التذكارى احتقالاته - أن د . بدوى « أستند إلى رسالة أستاذنا الكبير الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه الوجيز عميق الدلالة ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة ١٩٤٥) مثنياً على المنهج العقلى الإسلامى الذى استند إليه د . بدوى فى تدريسه لطلبته ، وهو ما يعكس عمق التأثير الإسلامى فى هذه الفترة لدى د . بدوى ، ونستطيع أن نلمس عمق التأثير العقيدى لدى د . بدوى نفسه منذ فترة مبكرة .

فحين ينشر كتابه (الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى) يكتب فيه إهداء إلى روح شيخه ، وهو إهداء ينم عن عمق التأثير الإسلامى ، وعمق التمرد الواعى النابع من الوعى الدينى ذاته (صدر هذا الكتاب فى طبعته الأولى بالقاهرة عام ١٩٤٧ إذ يكتب السطور الأولى فيه ، فيجئ أشبه بالاعتراف الواضح حين يخاطب بروح الشيخ ، فيقول : (بهرتنى بنور الإيمان ، وأنا فى موجة الشباب المتمرد) وحين يذكر أحد من الغربيين الذين درسوا له فى هذا الوقت يكون حريصا على ذكر باول كرواس (١٩٠٠ - ١٩٤٤) الذى كان مهتما على حد قوله :

(بالتراث اليونانى فى العالم الإسلامى ويجابر بن حيان ومحمد بن زكريا والرازى بخاصة) وعلى هذا النحو ، تعلم من كراوس ليس تحقيق النصوص والنقد المتأن فقط ، وإنما - أيضا - علمه الهائل ومنهجة الفيلولوجى الدقيق ومكتبته الحافلة بأعمال المستشرقين^(٦) .

وهذه هى الفترة التى يتعرف فيها على الوجودية ، ويرسخ إيمانه فى هذا المذهب رسوخا حادا والواقع أننا لا يجب أن نصل إلى الأربعينيات إلا ونتمهل فيها عند النازع الوجودى الذى تملكه ، فحصل فيه على رسالته لنيل الدكتوراه بعنوان (الزمن الوجودى) الذى ناقشها عام ١٩٤٤ وإن كنا نجد أصداء كثيرة لهذه الوجودية فى سيرته قبل ذلك أو بعض كتبه .

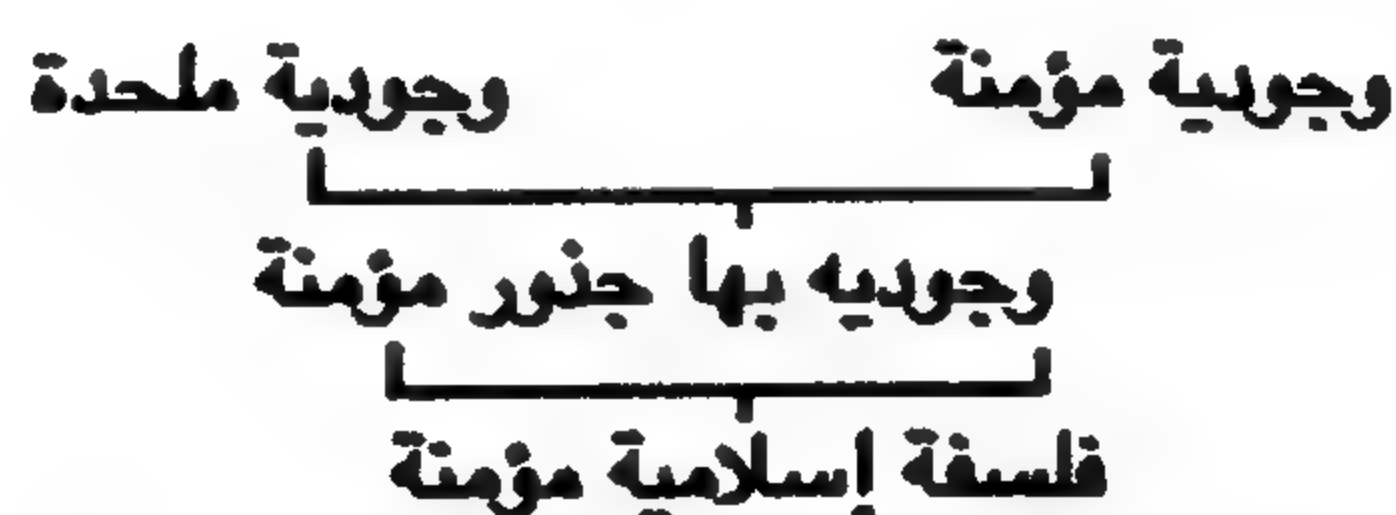
(٥)

وبعيدا عن الفلسفة الوجودية وشرأحها الكثيرين ، فإن الوجودية عند بدوى شابها قدراً غير قليل من الإيمانية أو من الحس الدينى ، ونحن لا نوافق محمد جابر الأنصارى فى أن الوجودية الملحدة وجدت أنصارا لها لدى عدداً من المفكرين المسلمين من بينهم عبد الرحمن بدوى ، فهو يقول « لا نلاحظ أى مفكر مسلم ذى منزع وجودى يتنبه إلى الينابيع الإيمانية التى يمكن أن تفجرها الوجودية المؤمنة فى الفكر الدينى .. إلخ »^(٧) وكلام الأنصارى يحتاج إلى المراجعة ، خاصة . فهو فى حين ينفى الوجودية المؤمنة المبكرة لدى بدوى يذهب إلى وجودية ملتزمة مؤمنة لدى مسيحيين غربيين ومسيحيين شرقيين مثل رينه حبشى و خليل رامز سركىس وأنطون مكرم وغيرهم ، فى حين أن المراجعة الدقيقة لوجودية بدوى تؤكد التزامه بهذا الحس الدينى ، خاصة حين يكتب فى جانب الوجودية فيذكر طه حسين وعبد الرازق ومارسيل ياسيرز وكير

كيجورد .. إلخ كذلك ، لن نخطئ هذا الحس الدينى المميّزة بالوجودية فى كتاباته الأولى ، فهى وأن تأثرت بالزمن الوجودى وأفكار عن نيتشه وفاجنر فى فكرة إرادة القوة ، فإننا نجد فى سيرته الذاتية (رحلة الحور والنور) إذ يبدو فيها تأثره بالحس الدينى الخفاق والاعتزاز بالماضى الإسلامى العريق وربما يكون هذا سر توجيه بدوى إلى دراسة الفلسفة الإسلامية حضارة ورسالة ، يقول أحد تلامذته ، فبعد رحلته الأولى التى عرف فيها نيتشه وفنجر اتجه إلى دمشق وأسبانيا .. ليتعرف هناك على عظمة الروح الإسلامية ، والروح العربية هنا تحظى باهتمام كبير لا تقل - وإن تكن تزيد - على اعتزازه بالثقافتين الألمانية والفرنسية (الكتاب التذكارى ، د/ حسين محمد فهميم) ومراجعة كتابات بدوى نفسه عن (مشكلة الموت فى الفلسفة الوجودية) و (الزمن الوجودى) فى ترجمته سنجد أنها لا تخلو من المسحة الإيمانية الخالصة ، والمدقق فى (الزمن الوجودى) سيجد لا محالة هذه الراهضات بالحس الإيمانى الخالص فى الصفحات الخمسين الأولى بوجه خاص .

أضف إلى هذا أن ظهور كتاب (الزمن الوجودى) لديه يتزامن مع بروز الوجودية الفرنسية فى ميدان المقاومة الوطنية ، فنلتقى مع الكاتب عند إشارة لنزعات عقيدية فى الفلسفة الفرنسية لا يمكن إنكارها ويذهب بدوى نفسه إلى أن النزعة الدينية عنده أسبق من (الزمن الوجودى) فى منتصف الأربعينيات ، الملاحظة الهامة هنا أنه كثيراً ما يردد عندما أصدر كتابه الأول عن نيتشه عام ١٩٣٩ عن التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية كان يعى جيداً الوعى العقيدى .^(٨)

والواقع أن الوجودية فى الشرق بدت فى إطار عريض احتوت فيه كل الأفكار المتباينة ، لتنتهى عند بدوى بوجه خاص إلى الإيمانية الخالصة ، وهذا الشكل يمكن أن يصور هذا



وهو ما يشير - بما لا يدع مجالاً لشك - إلى وجودية بدوى التى تتميز منذ البداية بالمسحة المؤمنة وهو ما نصل معه إلى مستوى آخر .

(١)

وهو مستوى الوجدان ، وهذا المستوى نجد جنوره في كتاباته الفلسفية منذ فترة مبكرة أيضا ، وعلى سبيل المثال ، فإن كتابه (تاريخ الإلحاد في الإسلام) يعرض للعديد من الجوانب الإلحادية في الإسلام لمكة يضعها في سياقها ، فالإسلام عنده أباح المناخ الصالح والجو الطليق للفكر في هذا العصر ، كما أنه لا يرى في موقف الذي غير تعليق لدور العقل في ظل المناخ الإسلامي ، وهو ما طوره في عدد من الكتابات الفلسفية فيما بعد حيث لا يلقى دور الوجدان تماما ، وهو ما يجعلنا نتعرف على موقفه من عدد من المستشرقين من أمثال فولتير وهيجل وجييون ونيتش وهيدجر في انحيازه لهذا الحس الإسلامي .

وعبورا فوق كتاباته الكثيرة في هذا المجال فسوف نتعمق عند ترجمته لنفسه لنرى إلى أي مدى منح الوجدان أهمية كبيرة - وهو صاحب الفكر العقلاني - فقد كان لا يهتم كثيرا لانقسام الوجدان الإنساني إلى ذات وموضوع ، ونؤثر هنا نقل عباراته الدالة في هذا ، يقول :

(الوجدان يكون إنن عالما للإدراك يختلف تماما عن عالم الإدراك الذي يكونه العقل ، ولكن ليس معنى ذلك أنهما مستقلان تمام الاستقلال ، بل عالم الإدراك العقلي في خدمة عالم الإدراك الوجداني ، وبهذا نود أن نفهم ما ينسب إلى العقل من وظيفة ايجاد الأدوات والآلات ، فنحن نفهم هذا على أن عمل العقل يختص بالوجود الفيزيائي ، والوجود الذاتي إنما يتحقق مابه من امكانيات العالم أي في الوجود الفيزيائي ، بأن يتخذ من الأشياء أدوات للتحقيق ، والعقل هو الذي يصنع هذه الأدوات ، فالعقل العقلي إنن مهيا لخدمة العالم الوجداني ، وموقفنا من العقل هنا ليس موقف تحقير لشأئه ، بل العكس ، نحن نريد التفرقة الدقيقة بين ميدانه وميدان غيره ، وليس في هذا أي معنى من معاني التقويم .

أما عن تحديد طبيعة الوجدان من الناحية الفسيولوجية ، وهل هو حقا ملكة قائمة بذاتها بهذا النوع فأمر لا نحسبنا بحاجة إلى الخوض فيه ، أولا لأن تحديد المراكز العقلية جسمانيا قد ثبت أنه مستحيل ، وثانيا لأن فكرة الملكات فكرة عتيقة عفا عليها زمان بعيد ، فلا معنى لإثارتها بالنسبة للوجدان ^(٩) .

ويصل بشكل مباشر إلى حقيقة الوجدان ، فالإدراك بواسطة الوجدان عند بدوي يتم وفقا لمقولات خاصة تختلف تماما عن مقولات العقل ، وهي التي لم يعن الفلاسفة

بغيرها حتى الآن ولا نريد أن نسهب حول هذا أكثر من ذلك ، فما دام للعقل ميدانه وللوجدان ميدانه ، فلاشك أن هناك دورا ما للوجدان لا يختلف حوله ، وهو ما يقترب به من الحس العقيدى بدون شك .

وهو ما يصل بنا فى نهاية المطاف إلى أن وصول بدوى إلى الحس الإسلامى لم يجرى فجأة بشكل براجماتى ، وإنما نجده فى العود إلى الأصول الأولى لكتابات بدوى منذ الأربعينيات حتى اليوم ، وعلى أكثر من مستوى وهو جانب لا ينكره أكثر المهاجمين لفكر عبد الرحمن بدوى وأكثر الناقدين له ^(١٠) مثل الدكتور مصطفى زيور .

وهو ما يصل ببدوى إلى درجة أعلى ، هى درجة الإنسانية .

الهوامش

(١) الكتاب التذكاري عن عبد الرحمن بدوي بمناسبة مرور (٨٠ عاماً على ميلاد عبد الرحمن بدوي ١٩٩٧) أيضاً ، انظر مجلة القاهرة ١٩٩٦/١/١ مقالة د . أنور عبد الملك .

(٢) يتكرر هذا في مصادر ودرجات كثيرة في بداية التسعينيات ، وربما كان أكثر تردداً لهذا الكاتب كرم الطو .

(٣) الكتاب التذكاري ، السابق .

(٤) الموسوعة الفلسفية ، من تأليف الدكتور عبد الرحمن بدوي . جزآن ١٩٨٤ ، ص ١١٤ وانظر بوجه خاص للترجمة التي وضعها لنفسه .

(٥) يمكن إيراد الكتب التي تحتوي على حس إسلامي من أدنى الدرجات إلى أقصاها ، على النحو التالي :

- ١ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ٢- من تاريخ الإلحاد في الإسلام ٣ - شخصيات قلقة في الإسلام ٤ - الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ٥ - أرسطو عند العرب ٦ - المثل العقلية الأفلاطونية ٧ - منطق أرسطو (ثلاثة أجزاء) ٨ - شهيدة العشق الإلهي (رابعة العدوية) ٩ - شطحات الصوفية « أبو يزيد البسطامي » ١٠ - روح الحضارة العربية ١١ - الإنسان الكامل في الإسلام ١٢ - التوحيد والإشارات الإلهية ١٣ - مسكويه : الحكمة الخالدة ١٤ - فن الشعر لأرسطو طاليس وشروحه العربية ١٥ - الأصول اليونانية للنظريات السياسية الإسلامية ١٦ - أرسطو طاليس : (في النفس مع الآراء الطبيعية) لفلوطرخس ، وكتاب (النبات) ثم (الحسنى والمحسوس) لابن رشد ١٧ - ابن سينا : : عيون الحكمة ١٨ - ابن سينا : البرهان (من الشفاء) ١٩ - الأفلاطونية المحدثة عند العرب ٢٠ - أفلوطين عند العرب ٢١ - المبشر بن فائق مختار الحكم ٢٢ - قلهاوزن الخوارج والشيعة ٢٣ - أرسطوطاليس الخطابة ٢٤ - ابن رشد : تلخيص الخطابة ٢٥ - مخطوطات أرسطو في العربية ٢٦ - مؤلفات الغزالي ٢٧ - مؤلفات ابن خلدون ٢٨ - أرسطوطاليس في السماء والآثار العلوية ٢٩ - حازم القرطاجني وأرسطوطاليس ٣٠ - رسائل ابن سبعين ٣١ - دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي . ٣٢ - أرسطوطاليس . الطبيعة (بشروحه العربية القديمة) ٣٣ - ابن سينا فن الشعر (من الشفاء) ٣٤ - الغزالي : فضائح الباطنية ٣٥ - رسائل الإسكندر الأفروديسي ٣٦ - أسين بلاثيونس . ابن عربي .

(٦) الموسوعة الفلسفية ، السابق ، الترجمة الخاصة لبدي

(٧) محمد جابر الأنصاري ، الفكر العربي وحركة الأضداد ، بيروت ، ١٩٩٦ ص ٣٤٣ .

(٨) نصف الدنيا ، مجلة ، تصدر عن جريدة الأهرام ، انظر عدد ١٩٩٦/١٢/١٨

(٩) الموسوعة الفلسفية ، السابق ص ٢١٠ . ٢١٤ .

(١٠) يتكرر هذا الموقف عند د ، زيور في مجلة منبر الحوار ، الكويت ، ربيع ١٩٩٠ .

**خامساً - اليسار بين أزمة الخليج
وقضية فلسطين**

المعروف أن حزب التجمع في مصر هو الحزب اليسارى المعلن المعترف به رسميا ، ويضم من بين عناصره عدداً كبيراً من المثقفين الماركسيين أو المستقلين ، في حين يضم تيار الحركة الشيوعية المصرية كوادراً من حزب العمل الشيوعي الموحد (حشم) وحزب الشعب الاشتراكي والحزب الشيوعي الديموقراطي تحت التأسيس .

ويشير أحد التقارير إلى أن أهم أفكار حزب التجمع التي حاول أن يعبر عنها ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً ، فرغم أن أزمة الخليج تحتل المكانة الثالثة بعد اهتماماته بقضيتي الديموقراطية والاقتصاد ، فإن المعالجة لهذه الأزمة تعكس تصورات هذا الفصل السياسي بأية حال ، وسوف نقتصر هنا على الأزمة لارتباطها العضوي بالقضية موضوع البحث .

لقد حددت بيانات حزب التجمع مطالبته العراق بالانسحاب دون إدانة ثم المطالبة بحل عربي وضرورة الانسحاب المتزامن للقوات العراقية والأجنبية ، غير أن تطور الموقف الحزبي أكد على تشديده المستمر ، خاصة بعد تطور الأزمة ، على وقف الهيمنة الغربية ، في حين كانت « الانتفاضة الفلسطينية وهجرة اليهود السوفيت والعلاقات المصرية الأمريكية والمصرية الإسرائيلية قد استولت على جزء كبير من خطاب التجمع »^(١) .

وهذه المواقف وإن بدت أنها تنتمي إلى سياق يسبق الأزمة ، فإنها تحدد تواصل هذا الفكر الحزبي وعلاقته بالأزمة .

هذا عن حزب التجمع ، أما عن الحزب (الشيوعي) خارج الإطار المعلن ، فمن الملاحظ أن اهتماماته تؤيد تصدير الديموقراطية وتأسيس المجتمع المدني عندنا وإن ارتبط ذلك بالواقع الاقتصادي والاجتماعي ، وهو ما ظهر واضحاً إبان الأزمة ... وقد تحدد الموقف الجديد للحزب الشيوعي المصري في الأزمة من إدانة الغزو والتدخل الأجنبي معاً ، وأن لم يتردد مع توالي الأحداث في التصريح بإدانة صدام حسين على أنه المفجر الحقيقي لما يحدث .

وعلى هذا النحو ، فإن الخطاب لدى اليسار بوجه عام لم يكن يقصد اتخاذ مواقف مباشرة من القضية الفلسطينية دون اتخاذ مواقف سابقة ومفسرة من الولايات المتحدة الأمريكية قبل ذلك .^(٢)

كان الموقف من الولايات المتحدة الأمريكية هو الموقف الجوهري الذي تبدأ منه أي إدانة لما يحدث أو تنتهي إليه ..

من القضية إلى الأزمة

والواقع أن قضية فلسطين كانت تفرض نفسها على أزمة الخليج ، وترتبط بها ارتباطا عضويا لاعتبارات كثيرة منها أنها كانت قضية العرب الأولى ، ومن ثم مثل الإطّار المرجعي تاريخيا ، ومنها ، أن صدام حسين حين أكد أنه يعمل لقضية فلسطين ، وجاءت صواريخه بعيدة المدى لتؤكد أنه يستطيع أن يصل إلى تل أبيب ، ألهب الوجدان - العربي - المكبوت منذ أكثر من نصف قرن .

لقد بدا أن الفلسطينيين ضالعون بشكل رسمي - وغير رسمي - مع صدام حسين ، ففي الحالة الأولى كانوا حلفاء له بقيادة منظمة التحرير الفلسطينية ، وفي الحالة الأخرى ، كانوا مؤيدين له داخل الكويت وممثلين في عدد سكان الكويت من الفلسطينيين أو من أصول فلسطينية ، فضلا عن تأييد صدام داخل الأرض المحتلة نفسها خاصة من الجماهير العريضة ، التي تحركها العزة العربية المجروحة فيها من استطاع أن يصل إلى المدن الاسرائيلية .

لقد كانت القضية الفلسطينية قد عانت من بيات شتوى طويل من قبل الأطراف العربية رغم تأييد جمال عبد الناصر لها حين شنت (فتح) النضال المسلح ضد إسرائيل في بداية عام ١٩٦٥ ، إذا كانت هزيمة ١٩٦٧ - فيما بعد - نذير شنوم وحزن شديدين بالنسبة إلى الفلسطينيين أنفسهم ، ويكفي أن نذكر بعد ذلك فترات دموية عانت منها القضية بدأ من أيلول الأسود ١٩٧٠ حتى الانتفاضة عام ١٩٨٧ التي جاءت كرد فعل لأحد المذابح الإسرائيلية ضد شعبنا الفلسطيني مرورا بعمليتي ٧٨ ، ١٩٨٢ حين مارس الجيش الإسرائيلي إرهابه للشعب الفلسطيني في مجازر عديدة .

وقد انعكس ذلك كله داخل الأرض المحتلة كما انعكس خارجها ، رغم أن أكثر من عانى من الإرهاب الإسرائيلي كان الفلسطينيون أنفسهم ، فقد وجد ذلك انعكاسا ظاهرا لدى المثقفين خارج الأرض المحتلة أيضا ..^(٣)

وقد كان من بين من تأثر بذلك أيما تأثر اليسار المصري ...^(٤)

ويجب أن نسرع هنا إلى ملاحظة تبدو هامشية وأن بدت - مع السياق - تؤثر في واقع الإنسان العربي وخاصة مثقفيه وهي ، أنه لوحظ أنه عقب كل أزمة فإن الفلسطينيين يصبحون دائما هم الضحية ، وبمعنى آخر ، أنه كلما اختلف العرب فيما بينهم ، وبينهم وبين أعدائهم ، كان الفلسطينيون أول من يدفعون ثمن الأخطاء (يمكن العودة لشهادة الفلسطينيين أنفسهم)^(٥) .

وهو ما كان ينعكس - بالقطع - على الوجدان العربي المثقف .

وقد لوحظ انعكاس ذلك يظهر - أثناء أزمة الخليج - أكثر وضوحا .^(٦)

فى مؤتمر القمة الذى عقد بالقاهرة فى ١٠ أغسطس ولما يمضى على الغزو العراقى أيام ، فقد وضعت الأزمة المنظمة فى موقف حساس للغاية بسبب اختيارها ، فى حالة رفض المنظمة إدانة العراق فتح النار عليها من قبل المثقف المعارض لصدام ، المنتمى للدولة التى وقفت فى الاتجاه الآخر سواء كانت الدولة المضيفة للمؤتمر - مصر أو حليفها - سوريا - أو الدولة المالكة للبترول العربى فى الخليج ، أو من يقف خلف هذه الدول أو أمامها من دول الغرب الإمبريالى ، وهنا ، تقترب أكثر من موقف المثقف المصرى من قضية فلسطين على اعتبار أن ممثليها الآن أصبحوا محسوبين على أحد الأطراف الرئيسية فى الأزمة ، ومن ثم ، فإن ارتباط أى موقف بالقضية المحورية - فلسطين - يترجم الآن موقف كل خطاب من الخطابات السياسية فى الواقع العربى (٧) .

فالتيار الرسمى اختار عدم الربط بين الخليج وفلسطين .

والتيار الإسلامى اختار أن يعلن ضرورة اتخاذ موقف الذى يطلب الانسحاب المتزامن للقوات العراقية والأجنبية على مراحل ..

وفى حين اختار الإخوان المسلمين فى فترة متأخرة أقصى درجات التمرد ضد التدخل الأجنبى ، يلاحظ أن التيار اليسارى اختار نفس الطريق أثناء توافد القوات الأجنبية إلى المملكة السعودية (٨) .

وهنا ، تقترب أكثر من التيار اليسارى ممثلاً فى المثقف المصرى الذى تحدت قناعاته عبر تطور الأحداث ، وتفرعت إلى اثنين :

- حزب التجمع - المعلن .

- الحزب الشيوعى - السرى .

أولاً :

كان حزب التجمع بمثقفيه يعتقدون اعتقاداً جازماً أن التدخل الإمبريالى - الذى يقوده الاستعمار الأمريكى الجديد - لايهمه فى شىء قضية فلسطين ، وأن هذه القضية لايمكن أن نجد انعكاساً لها فى منظور الرئيس الأمريكى بوش ، وتعاضم هذا الرأى أكثر حين أعلن صدام حسين الربط بين الانسحاب العراقى من الكويت والانسحاب الإسرائيلى من الأرض المحتلة .

كان موقف المثقف اليسارى يختزل الموقف الأمريكى منذ الأربعينيات من القضايا

العربية ، ومن ثم ، كان أكثر وعياً من غيره بتصريحاته المتوالية التي كان يقصد بها التأثير - ضمن خطة محكمة - على المثقف العربي .. أن فيليب جلاب يستمع طويلاً إلى صديقه الأمريكي الذي يؤكد له أن الرئيس الأمريكي أعد خطة للربط بين فلسطين والخليج ولكن يتم ذلك بعد انتهاء الحرب ، وحين يسأله : متى ؟ ، يجيبه ساخراً :

- هذه خطة مؤكدة سيتم تنفيذها عندما أصبح أنا رئيس الولايات المتحدة الأمريكية .

وتنتهي حرب الخليج لصالح الحلفاء العرب والغرب ، ويصرح بيكر بأن شعوره الداخلي أن منظمة التحرير الفلسطينية لاتمثل الشعب الفلسطيني ، ويعود صوت المثقف اليساري إلى هذا المنطق ساخراً من الموقف الأمريكي الذي يسعى إلى « الانحياز » للعرب والضغط العنيف على إسرائيل وهو موقف ليس جديداً .

وفي هذا الوقت يكون على الخطاب الرسمي أن يتحرك ، متمثلاً في أنبغ رموزه ، حين ينبرى - فؤاد زكريا - ليرفض الربط بين الغزو العراقي والقضية الفلسطينية ، فالنظام العراقي عنده لم يدخل الكويت من أجل فلسطين ، وإنما من أجل أطماع مادية خالصة " ، فإن فيليب جلاب يعاود تأكيد موقفه في الرد عليه ، مندهشاً من أن الحزب الذي ينتمي إليه (وكان قد اتهمه المثقف النقطة) لم ينكر ذلك ، وإنما القضية الأخطر هي العدو الخارجي الذي يتربص بالعراق والكويت ، ولايهمه العربي إلا من حيث هو فريسة لابد أن ينفردها .

ويعاود فؤاد زكريا مهاجمة تيار اليسار ، ، وينتهاز فرصة رد نوال السعداوي على منتقديها الأمريكيين في إحدى رحلاتها إلى الولايات المتحدة ، وكانت قد ردت على من يسأل لماذا لاتنسحب العراق من الكويت ؟ فقالت : ولماذا لاتنسحب إسرائيل من الأراضي الفلسطينية ؟ لوها يعود المثقف اليساري ممثلاً في فيليب جلاب ليوضح :

" أنه ليس من حق إسرائيل أن تدعى الدفاع عن حرية أي شعب بينما هي تحتل أراضي ثلاث دول عربية " (٩) .

ويشير المثقف اليساري قضية زيف دعوة الكيل بمكيالين التي تتبناها ، أمريكا ، فهي في حين تدعو صدام إلى الإنسحاب من امكويت ولاتجد ضرورة لإرغام إسرائيل الالتزام به في ذلك الوقت ، وهي نفس الدعوة التي ينصب الخطاب الرسمي نفسه داعياً لها ومدافعاً عنها ، أن فيليب جلاب في الرد على هذا المنطق يقول صراحة موجهها حديثاً إلى (الدكتور) زكريا ، يقول :

(هو يفترض أن كل من يطالب بالعدل إزاء الشعب الفلسطيني لابد أن يكون مؤيداً للعراق ، وكل من يتهم الولايات المتحدة الأمريكية بأنها تفرق في المعاملة بين معتد وآخر إنما يسىء إلى العراق .

نحن أيها السيد الدكتور لانخشى من أن نسيء إلى العراق إذا أثّرنا ضرورة معاملة العدوان الإسرائيلي مثل العدوان العراقي ، ونحن لم نخترع هذه الحجة للأسف فقد ذكرها كتاب ومعلقون سياسيون غربيون كبار ، من بينهم بعض كبار المسئولية في الغرب ، وقد كانت الحجة من القوة بحيث أكد كل زعماء الغرب أن العدل سيأخذ مجراه ؛ لكن ليس قبل إخراج صدام حسين من الكويت أما موقفك فهو مدهش لأن رأيك .. هو أن الهيئات الدولية والغرب لا تكيل بمكيالين لأن الجريمة العراقية تختلف عن الجريمة الإسرائيلية ، فالأولى جريمة قتل تستحق الإعدام ، والثانية إسرائيلية جريمة نشل (كيس نقود) تستحق ستة شهور فقط .

من الذى سيشكر عن هذا الدفاع المجيد .. (١٠) .

وهو يلمح هنا إلى أن الذى سيشكره - بالقطع - هم الأمريكان والجهة العربية التى تمتد إلى الخليج وتنتهى فى أقطار عديدة فى الوطن العربى التعس فى ذلك الوقت .

ويتدخل فى هذه المعركة الذى يحدد فيها اليسار موقفه عدد كبير من كتاب (الأهالى) الجريدة الناطقة بلسان حزب التجمع ، ربما كان من أبرزهم د . فوزى منصور ومحمود أمين العالم ولطفى الخولى ..

وسوف نقتصر هنا على التوقف عند لطفى الخولى ، لأن موقفه - كمثقف ينتمى إلى اليسار - ينتمى إلى التغيير من الداخل ، أى أنه يعمل داخل المؤسسة الرسمية لا خارجها ، ووجه الأهمية أن موقفه تحدد وصيغ بالشكل الذى استطاع به أن يتصدى لمثقف ينتمى إلى الخطاب الرسمى أيضاً (١١) .

وكان أنشط مثقفى الخطاب الرسمى حينئذ هو إبراهيم سعده كمسئول عن الصحيفة الثانية فى مصر - الأخبار - وأكثر رموز هذا الخطاب عداءاً للقضية الفلسطينية والفلسطينيين أنفسهم فى ذلك الوقت ..

ورصد كتابات إبراهيم سعده أثناء أزمة الخليج يرينا أنه لا يخلو مقال له أو حوار معه من الهجوم على القضية الفلسطينية وأصحابها ، وقد بلغ هذا الهجوم مداه إلى درجة أنه اتهم الشعب الفلسطينى بالعمالة ، واختار له الدور الذى بلوره فى عنوان

مقالة عنيفة له بعنوان (الطابور الخامس) ، فراح يتحدث عن هذا الطابور الخامس - يقصد الفلسطينيين - على أن له تاريخاً حافلاً بالخيانة والتجسس للغير سواء في الأردن أو لبنان ثم الآن في الكويت ، وراح يردد أفكاراً بالية عن الشعب الفلسطيني الذي باع أرضه لليهود وهو الآن يبيع ولاعه لصدام في الكويت .. إلى غير ذلك ، كما لم يتردد في استعداد النظام المصري ورئيس وزرائه على الفلسطينيين العاملين في مصر .

وقد أنهى سعدده مقالته المزرية بأن الحكومات والشعوب العربية تنبته أخيراً إلى خطورة هذا الطابور الخامس الذي ياكل من خيراتهم انتظاراً للحظة التي يمسك فيها بخنجره ليطعنهم في الظهر .

وقد كان أكثر من تصدى له لطفى الخولى ولأكثر من مرة ، إذ وضع أن النيل من قضية فلسطين الآن - كما يلاحظ - لم تعد قضية موقوفة على أحد الكتاب الرسميين وحسب ، وإنما أخذ يرددها عدد كبير منهم ، وبشكل يسيء إلى القضية أكثر مما يسيء إلى ممثليها ، وقد كان أول ترجيح انتهى إليه لطفى الخولى وأعلنه لتفسير هذا الموقف ، هو ما وضعه على شكل سؤال يحمل أجابته بشكل عفوى ، إذ راح يسأل لماذا يفعل ذلك المسئول الرسمي ؟

ومالبث أن طرح إجابته المحددة حين قال : أن الإتهام بالعمالة إنما هو « مجرد غطاء لما يدور في كواليس " البيزنس " من مناقشات مشروعة وغير مشروعة بين بعض رجال الأعمال الفلسطينيين الذين يستثمرون في مصر أموالاً تربو على ثلاثة آلاف مليون دولار وبعض رجال الأعمال المصريين الذين يدخلون في دائرة صداقات الأستاذ إبراهيم سعدده ولانوا إليه بالشكوى فما كان منه إلا أن قام بالواجب وأكثر ؟ » .

ويربط لطفى الخولى بين صاحب (الطابور الخامس) وبين أصحابه من المتحمسين للقطاع الخاص وحرية رأس المال وتدفعه عربياً وأجنيباً للاستثمار في مصر .

بيد أن هذا كله يصل به المثقف اليسارى إلى حقيقة أخيرة يخفيها سعدده ؟ وهى ، أن المطالبة بتصفية أعمال الفلسطينيين في مصر من شأنه تقويض كل أسس وضمانات رأس المال في مصر .

ويسرع لطفى الخولى هنا ليبرىء رجال الأعمال المصريين من الوطنيين أو المصريين الفقراء ، منتهاياً إلى نتيجة بدهية لاتحتاج لبرهان في هذا الزمن العربى ، حين يقول : « أن القضية الفلسطينية هى قضيتهم المركزية » .

وبعد أن يسرد لطفى الخولى جهل كاتب جريدة (الأخبار) بالقضية الفلسطينية عاد ليوضح طبيعة قضية بيع الشعب الفلسطينى لأرضه ، وهى قضية مصطنعة سعى العدو لترويجها بيتنا كذباً ، وراح يسأل هل هذا كلام سياسى مسئول يرأس تحرير صحيفة أسبوعية كبرى مملوكة لمجلس الشورى ؟ يقصد صحيفة أخبار اليوم - ذلك لأن رؤية بهذا الشكل يوحى بأنه الرأى الرسمى للنظام القائم - وهو ما يعمل به لطرح قضية عدد كبير من الكتاب والمثقفين الذين تخرجوا من مدرسة السادات السياسية المعادية للعرب .

كانت القضية عند الكاتب اليسارى أنه يجب أن يبين لنا صاحب الرأى فيما يكتبه فى الصحيفة (وهى هنا مملوكة لمجلس الشورى) هل يعبر عن نفسه فى هذا الموضوع شديد الحساسية أم يعبر عن الرأى الرسمى ؟
هل يتحدث برأى مستقل أم لايملكه ؟

ويفسر بعدها ما يحدث أمامه من موقف الكتاب المصريين ، فمثقف مثل إبراهيم سعده لم يعرف السجن أو التشرد بسبب " موقف مبدئى من قضية جوهريّة ما ، ومن هنا فإن الموقف الرسمى يختلف عن الموقف اليسارى صاحب القضية التى عانى من أجلها الكثير ، وإذا كان المثقف اليسارى يقف - كما يردد الإعلام الرسمى فى أية دولة عربية - فى معسكر (مرتزقة منظمة التحرير) ، إذن ، فى أى معسكر يقف مثقف مثل إبراهيم سعده الذى يبدو فى هجومه على المنظمة أنه ملكى أكثر من الملكيين .

وبهذا يصل إلى قضيته بشكل ساخر ، واضعاً خصمه فى خانة المرتزقة الرسميين ، وهم كثيرون الآن .

واللافت للنظر هنا ، طبيعة تعامل رموز قوى اليسار المصرى مع قضية فلسطين ، فالخطاب اليسارى فى حزب (التجمع) المصرى لم يشر قط إلى أن تحرير فلسطين كان من بين أهداف الغزو العراقى ، أى أنه " تعامل مع الربط بين فلسطين والخليج كمجرد آلية لكشف نوايا الغرب ، بل ذهب بعض الكتاب اليساريين فى هذا إلى درجة التصريح بأنه من ناحية الشرعية الدولية فإن القضية الفلسطينية هى الأولى بأعمال ذلك المبدأ بشأنها .

لقد كان التنبيه إلى دور الغرب الإمبريالى يعكس تراثاً يسارياً مختزلاً فى الفكر اليسارى منذ عقود بعيدة .

ومن هنا ، لم تكن القضية قضية غزو العراق ، بقدر ما كانت قضية غزو الغرب حملاته المدبرة والمخططة سلفاً لاختضاع الإرادة العربية .
وهو ما أكدته بقية فصل الفكر اليسارى العربى فى مصر .
ثانياً :

وهنا نصل إلى موقف الحزب الشيوعى المصرى .
وأول ما يلاحظ هنا أن موقف هذا الحزب لم يكن يختلف عن موقف عديد من ممثليه سواء على مستوى التصريح الصحفى المعلن ، أو على مستوى التصريح الصحفى المحكوم بنشرة سرية تصدر تباعاً من أن لآخر بشكل غير معلن ، وتوجه إلى الأعضاء .

وهذا الموقف السرى إنما يعكس وضوحاً ومصادقية أكثر من الموقف المعلن ، وهو ما يعود إلى كون النشرة غير متداولة ، وكون قرارات الحزب الرسمية تنشر فيها (بالنص) .

والملاحظ - أيضاً فى هذا السياق - أنه فى حين أدان الحزب الشيوعى المصرى الأقطار العربية المتواطئة مع الغرب ، فإنه وضع نصب عينيه ، فى كفة واحدة ، العدو الأمريكى والإسرائيلى معاً ، وإن كان هذا المثقف اليسارى يرى أن العدو الأمريكى هو المحرك والمشجع الأول والوحيد لإسرائيل ، فكثيراً ما كانت بيانات الحزب تنهى العبارة الأخيرة باسم السكرتارية المركزية للحزب بهذه العبارة :
(فلنوجه جهودنا .. ضد أمريكا وإسرائيل وأتباعهم) .

وهو ما يشير إلى الوعي العالى الذى يتمتع به أصحاب هذا التيار فى مصر .
وثمة ملاحظة أخرى فى نفس السياق ، هى ، أن موقف الحزب الشيوعى المصرى لم يتكون فقط من موقفه الأساسى من العداء للغرب ممثلاً فى الإمبريالية الأمريكية ، وإنما ، أيضاً ، من المصير الذى كان يلاقيه الحزب الشيوعى العراقى على يد صدام حسين ، إذ أن هذا الأخير قد مثل بالحزب الشيوعى العراقى وزج بأصحابه إلى السجون ، وهو ما حرص الحزب الشيوعى المصرى على التعبير عنه خلال نشراته ، فأكثرت من مرة نجد فى نشرات اللجنة المركزية للحزب الشيوعى المصرى بيان بعنوان (انقذونا من ويلات الحرب والديكتاتورية) بيان الحزب الشيوعى العراقى فى نشرة "الانتصار" المصرية فى ١٧/١/١٩٩١ (١٢) .

ومهما يكن ، فمن المؤكد أنه لافارق كبير فى التنظيم أو الكادر الحزبى بين شرائح فكر اليسار المصرى ، اللهم إلا بعض الممارسات العملية ، العلنية أو السرية ، حسب

الظروف ، وعلى سبيل المثال ، فإن محمود أمين العالم كان قد عبر عن رأيه فى صحيفة حزب التجمع - الأهالى - وفى الوقت نفسه يعبر عن نفسه فى الإطار التنظيمى بنشرة الحزب الشيوعى المصرى على اعتبار أنه رئيس (للحزب الشيوعى المصرى) بشكل رسمى ، وهو ما يقال عن إبراهيم فتحى قنصوة رئيس حزب (العمال الشيوعى المصرى) ومحمد طاهر البدرى (رئيس الحزب الشيوعى الديموقراطى) .. وغيرهم .

وهو ما يصل بنا إلى موقف الخطاب السرى ، غير المعلن ، اليسار المصرى ، فى نشرته (الانتصار) ، لسان حال الحزب الشيوعى المصرى .

منذ النشرات الأولى نجد موقف هذا الحزب واضحاً فى بياناته ، ففى افتتاحية إحدى النشرات الأولى يتحدث الحزب عن أسباب الأزمة وانعكاس أحداثها على الواقع العربى ، غير أن نبرة التركيز على الإمبريالية الغربية الأمريكية بوجه خاص تبدو أعلى من غيرها ، فالوجود العسكرى الأمريكى " أصبح يمثل خطراً داهماً على الشعوب العربية " بما يمثله من استعمار جديد ، فهذا الحشد الأمريكى الهائل لم يأت إلا " لخدمة الإمبريالية الاستراتيجية فى المنطقة والتى تريد أن تضمن السيطرة الكاملة على منابع النفط وتأمين تدفقه وعوائده " وتتحدد النتيجة السلبية الثانية على هذا النحو :

(تحويل أنظار العالم عن الانتفاضة الباسلة الفلسطينية ، وكذلك عن جرائم إسرائيل ، بل أن الأمر قد وصل بإسرائيل إلى الحديث علانية وبلا خجل عن احتلال الأردن لتأمين حدوده ، كما أن هذا الغزو أعطى لإسرائيل فرصة ذهبية للخروج من العزلة الدولية وتصويرها للعالم أنها لم تعد (مصدر للخطر فى منطقة الشرق الأوسط) (١٣) .

حقبة النفط

وحول تحليل حقبة النفط وأبعادها (٧٤ - ١٩٩٠) أسهب الحزب فى نشراته التالية حول تطور سياسة أمريكا الرئاسية منذ كارتر بهدف واحد ، هو ، أحكام السيطرة العسكرية والاقتصادية على الأقطار العربية ، فى مناخ عربى لا نكاد نجد فيه بصيص أمل قط اللهم إلا فى تظاهرات (الانتفاضة) التى تمثل الفعل العربى الوحيد ضد ما يحدث .. فبعد نكسات كامب ديفيد والحرب العراقية - الإيرانية وغزو لبنان وغيرها من الأحداث ظهر منذ عام ١٩٨٧ الانتفاضة الفلسطينية التى ضربت المثل بقدرة الشعب على مناصرة قوى الاستعمار الاستيطانى " الذى يعتمد على

الاستعمار الأمريكى الجديد ، وهو ما يتكرر كثيراً فى النشرات ، ويتركز لدى بيان
السكرتارية المركزية للحزب الشيوعى المصرى فى هذه الحقبة .

وفى المؤتمر الثامن والعشرين للحزب الشيوعى السوفيتى يصدر الحزب الشيوعى
المصرى بياناً آخر عن أثر هذا التجديد على بنية الأحداث ، وينتهى الحزب المصرى إلى
عدة أهداف ، يتحدد الهدف الخامس منها على هذا النحو :

(إعادة التذكير بالانتفاضة الباسلة للشعب الفلسطينى البطل ومساندتها بكل
الوسائل والتصدى لحملات التشهير التى يتعرض لها الشعب الفلسطينى) (١٤) .

أن الحزب يذكرنا بأهداف المرحلة من الحث على الانسحاب العراقى وانسحاب
القوات الأجنبية وتأكيد افتقاد الشرعية الدولية والديموقراطية الداخلية وما إلى ذلك ،
لكنه ، يركز - بشكل متتابع - على حركة الانتفاضة الفلسطينية كأكثر ومضات زمننا
إيجابية فى حقبة النفط ..

وفى البيان التالى يدعو الحزب الشيوعى المصرى إلى اتخاذ كل القوى ضد الغزاة
الأمريكيين الذين يتواطئون مع إسرائيل فى صراحة ودون موارد .

الانتفاضة وإسرائيل

وعلى هذا النحو ، يقترب الفهم من المصلحة المشتركة بين أميركا وإسرائيل التى
تشير ، فى التحليل الأخير إلى حقيقة هامة ، هى أن إسرائيل هى الرابع الأول من هذا
الوجود الاستعمارى المسلح وقد ضمنت وجود درع أمريكى قريب مباشر وفعال وكاف
لحمايتها لدى أية مواجهة مع العرب " .

وبعد أن يستعرض البيان الواقع فى نهاية أغسطس على الصعيد العالمى والصعيد
العربى ، تتمهل إلى تكرار أن هذا الزلزال قد كشف الحقيقة الهشة والرتة للأنظمة
الخليجية جميعاً ، يلخص ماتريده بشكل مباشر بأن :

(هذه الأحداث قد وجهت ضربة عنيفة لانتفاضة الشعب الفلسطينى الباسلة) .

ولا يلبث البيان أن يتمهل عند الخطر الحقيقى الذى يهدد الانتفاضة :

(.. ولكنه وإن كان من الممكن تجاوز انحناؤه كهذه فى مسيرة الانتفاضة ، فإن
الأمر الأكثر خطراً هو الوجود الأمريكى العسكرى فى الأراضى السعودية والخليج
الذى قدم درعاً واقياً لإسرائيل ، لقد أن لإسرائيل أن تشعر بالآمن والطمأنينة إذا

تحتشد وعلى مقربة منها القوى العسكرية الكثيفة لحليفها .. وحاميتها .. الاستعمار الأمريكي ، ذلك الحليف الذي انتهك كل الأعراف والقوانين الدولية وتحدى قرارات مجلس الأمن والأمم المتحدة وداس على حقوق الإنسان دفاعاً عن ربيبه إسرائيل (١٥) .

المنذبة والعدو

وهذا المعنى الناضج لفهم الموقف الإسرائيلي الحقيقي ، وتجرو إسرائيل في ارتكاب جرائمها ضد الفلسطينيين يتردد كثيراً في بيانات السكرتارية المركزية للحزب الشيوعي المصري ، فحين تحدث منذبة القدس ضد الفلسطينيين العزل في الأرض المحتلة ، يصدر الحزب بيانه الجديد ليؤكد طبيعة العلاقة بين أجزاء منذبة والباعث ورائها ، فالحامية الأمريكية هي التي تمد اليهود الآن بكل بواعث العدوان ضد الفلسطينيين ، نقرأ في بيان ١٠ أكتوبر الفقرة التالية :

(إن حزبنا يؤكد مجدداً مواقفه ضد العريضة الصهيونية التي تمارسها إسرائيل تحت مظلة الحماية الأمريكية ، وباطمئنان كامل إلى خروج مصر أكبر الأقطار العربية من المواجهة واستمرار تمسكها باتفاقية كامب ديفيد) (١٦) .

وتمهل البيان أكثر عند الديمقراطية التي أن تخصصنا بها تستطيع شعوبنا أن تخرج من تحت سيطرة القوى الداخلية التي تعرف حركة الشعوب للتصدي للقوى الخارجية ، وينتهي البيان بهذه العبارة :

(إن الحركة الديمقراطية والوطنية والجماعية المصرية والعربية ، مطالبة بممارسة كل أشكال الاحتجاج ضد الصهيونية والإمبريالية و) .

والجدير بالذكر أن عدم الربط بين قضية فلسطين والخليج لم يتسلل إلى فهم الحزب الشيوعي المصري بدون التنبيه إلى خطورته ، ولأهمية هذه القضية على مستقبل المنطقة العربية وليس القضية الفلسطينية وحدها فإن بيانات الحزب ومنشوراته تعرضت لها لأكثر من مرة ، ويفرنا التفصيل الدقيق لرأى اليسار المصري (الحركة) هنا لنقل هذه الفقرة :

(يقول صدام حسين أن غزو الكويت هو الطريق لتحرير فلسطين ، ولهذا فإنه يشترط لتنفيذ قرارات الأمم المتحدة ، أن تنفذ كل القرارات بما فيها القرارات الخاصة بالقضية الفلسطينية وانتهاء الاحتلال الإسرائيلي ، وهو بهذا الطرح استطاع أن يحدث انقساما وبلبله في الصفوف العربية لما يبدو في هذا الحديث من منطق ولكنه منطق

أعرج لأن العدوان والاحتلال الإسرائيلي لا يبرر غزواً واحتلالاً عراقياً لبلد عربي ، ولكننا من ناحية أخرى نرفض الحجج الأمريكية ، التي ترددها الإدارة الأمريكية والنظام المصري إلى حد كبير ، وهو أن تبدأ بتحقيق الانسحاب العراقي من الكويت ثم نبحث بعد ذلك القضية الفلسطينية ، نحن نطالب الاستفادة من الإجماع العالمي الذي تحقق لإدانة العدوان العراقي لبيان أن هناك عدواناً آخر مضى عليه عشرات السنين .. (و) فإنه لابد من الضغط لإثارة القضية الفلسطينية ، والمطالبة بالانسحاب الإسرائيلي من الأرض المحتلة وتقرير حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره وإقامة دولته) .. (١٧) .

وهذا الموقف كان يعنى عند الحزب أن إسرائيل والولايات المتحدة إنما تستفيدان من الموقف لصرف الأنظار عن الانتفاضة الفلسطينية .

ويلاحظ أن موقف الحزب لم يتغير بعد إعلان الحلفاء الحرب على العراق وتدمير المدن العراقية ، إذ تعمق مفهوم أن الخطر الحقيقي ليس في حلف الرئيس العراقي - وإن لم ينكر ذلك - وإنما قبل ذلك لدى الصياد الذي أفلح في أن يسقط مثل هؤلاء الحكام في مصيدته ، ومن هنا ، فإنه بعد العدوان الأمريكي كان يكرر الحزب ضرورة الربط الدائم بين الانسحاب العراقي والانسحاب الأمريكي لايقاف الحرب ، وليس إدانة صدام وحده وإنما (العدوان الأمريكي الصهيوني الأطلسي) أيضاً ، ثم عدم التردد في إدانة الأجهزة الحكومية في مصر لأنها (تكاد تنطق باسم أكثر الدوائر عدوانية في أمريكا وإسرائيل) . (١٨) .

وهذا المعنى يتردد في نداءات كثيرة بعد ذلك .

المشروع الأمريكي والإسرائيلي

في هذه الفترة يصدر أعنف بيانات الحزب ، وهو يربط بين المشروع الأمريكي والمشروع الإسرائيلي فكلاهما يهدف إلى ضرب القضية الفلسطينية ، والقضاء على منظمة التحرير الفلسطينية ، وضم الضفة الغربية وغزة نهائياً لإسرائيل وتوطين اليهود فيها ... (١٩) .

وعلى ذلك ، فإن المشروع المضاد هو المشروع العربي الذي يحول بين تحقيق هذه القوى لأهدافها ..

وهو المشروع الذي فصله الحزب كثيراً ، ومما سبق ، يبدو واضحاً أن اليسار المصري ، سواء أكان في جانبه المعلن - حزب التجمع المعلن أو الحزب الشيوعي

السرى أو بعض المنتمين إليه وإنما يتخذ موقفاً محدداً من إدانة الغزو سواء العراقى - أو الأمريكى ، ورفض التدخل الأمريكى (الأطلسى) فهو لا يخدم غير العدو الإسرائيلى ، مع التاكيد فى كل مرة من ضرورة الإفادة من دعوة صدام حسين للانسحاب من الأرض المحتلة بأن أنكر المثقف اليسارى هذا الموقف العراقى .

إن الإشارة الدائمة إلى الخطر الإسرائيلى على الانتفاضة كان يتكرر فى كل الدوريات والنشرات التى تصدر عن هذا التيار .

وقد كان ذلك يخفى - فى الواقع - تخوفاً قديماً صح التحقق منه ، وهو ، أن العدو الحقيقى هو العدو الأمريكى الإمبريالى .

وهو الذى تأكد - فيما بعد - سواء فى عقد الاتفاقات الأمنية الجانبية مع دول الخليج ، أو تضيق الفرص على الوفد الفلسطينى فى (مدريد) أو المؤتمرات التالية فى شتى أنحاء العالم (٢٠) .

الهوامش

- (١) التقرير الاستراتيجى ، جريدة الأهرام ، القاهرة ١٩٩٣
- (٢) الجارديان ، البريطانية فى ١٩٩١/٣/٤ أيضا : لوموند ديبلوماتيك ، الفرنسية فى ١٩٩٠/٤
- (٣) انظر : أعداد جريدة الأهالى ، القاهرة ، إبان أزمة الخليج بين عامى ١٩٩٠/٨٩
- (٤) السابق
- (٥) السابق
- (٦) جريدة الأهرام ١٩٩١/٣/٦
- (٧) جريدة الأهرام ١٩٩١/٣/١٤
- (٨) أخبار اليوم ، أكثر من مره إبان الأزمة .
- (٩) الأهالى السابق ، ٢ أكتوبر ١٩٩٠
- (١٠) مجلة الدراسات الإعلامية ، القاهرة ١٩٩٤ ص ٨٩ .
- (١١) انظر الملاحق ، المرفق .
- (١٢) الملاحق .
- (١٣) الملاحق .
- (١٤) الملاحق .
- (١٥) الملاحق .
- (١٦) الملاحق .
- (١٧) الملاحق .
- (١٨) الملاحق .
- (١٩) الملاحق .
- (٢٠) الملاحق .

القسم الثالث

الملاحق

- ١ - ثبت المصطلحات .
- ٢ - مقدمة كتاب د . عبد الرحمن بدوي
- ٣ - وثائق اليسار .

ملحق (١) ثبت المصطلحات

المصطلح

المصطلح هنا هو إدارة منهجية تكون مهمتها الأولى تحديد المفهوم المراد التعامل به ، ومن خلاله يمكن ضبط المعنى العام (للخطاب) الذى يريد الكاتب تأكيده .

وهو هنا يصدر عن مرجعية ترتبط بالقضية المراد التعامل معها فى المقام الأول وليس من خارجها ، ومع أن المصطلح يكون ضمن التوجه البنىوى الخاص بالمؤلف ، بالشكل الذى يريد التعامل به ، فإن المؤلف نفسه لا يستطيع تجاهل المرجعية التى ينتمى إليها هذا السياق العام أو الخاص ، لكن حين يتعامل به يكون واعيا أكثر للسياق المعاصر الذى يعمل فيه ، وبهذا ، فإنه يستطيع أن يفرق فيه بين سياق وسياق حتى لو اضطره الأمر إلى إعادة نحت المصطلح فى الأثر العام بحيث يتوجه به إلى (خطابه) الرئيسى وهو ما يعنى - ببساطة - أن المرجعية هنا تكون نابعة من الموضع المراد التعامل معه لا الإحالة إلى موضوعات خارجية وعلى هذا تظل المهمة الرئيسية للمؤلف إكمان الفهم (الحكمى) وليس العام عبر التحلى وليس - بالضرورة - التصنيف العلمى ويهمننا أن نعود فنكرر أننا لا نتجاهل (التعريف) الأول الذى نجده فى كثير من المعاجم ودوائر المعارف ، ولكن إحالتنا تكون من الواقع قبل كل شئ ، ثم ضبط المصطلح فى السياق الفكرى الذى يراد منه به أن يضيف إلى ما يريد أو يؤكد ماذهب إليه ونحب أن نضيف أن هذه المصطلحات ليست غير إكمال العديد من المصطلحات داخل الدراسة ، فكثيرا ما استخدم المؤلف مصطلحات أخرى حاول توظيفها لفكره ، فكتابة المتن فى إطار (الخطاب) الخاص بصاحبه - وخاصة الفكرى منه - هو الذى يحدد هذا المفهوم أو ذاك ، دون أن يكون الجانب الذاتى مسيطرا ، وفى الوقت نفسه ، دون أن ينتقل المؤلف إلى سياق مغاير ويحاول هناك أن يلعب فى غير ملعبه .

ومن ثم ، فهذه المصطلحات أقرب إلى المفاهيم التي تعين في فهم المتن وتتبع سياقه سواء على المستوى الرأسي أو الأفقي .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

(الأمر بالمعروف) هو الإرشاد إلى المرشد المنجية والنهي عن المنكر ، هو الأجر عما لا يلائم في الشريعة ، وقيل (الأمر بالمعروف) إشارة إلى ما يرضى الله تعالى من (أفعال العبد وأقواله) والنهي عن المنكر تقبح ما تنفر عنه الشريعة وبغضه ، والأمر أيضا في اصطلاح الصوفية يطلق على عالم الغيب أو عالم الملكوت الذي وجد بلا مادة ولا مدة .

الوعى

هو المعرفة والإدراك والتنبيه والفهم للنفس وللعالم الخارجى ، وللانتماء الاجتماعى ، وينتج عن التأمل للعالم الموضوعى والعمل والفعل الاجتماعى بكل أوجهه .

ويؤدى الوعى إلى اتخاذ مواقف فردية وجماعية أى أن عملية الوعى مرتبطة بالسلوك ، وتلعب اللغة دورا مهما فى عملية الوعى أما فى علم النفس فيستخدم بمعنى الشعور وهناك الوعى وهو حالة اليقظة ، واللاوعى وهو اللاشعور فى حالات النوم والاعماء ، أما أشهر أنواع الوعى فى السياسة فالوعى النقدى والوعى الطبقي .

العلمانى

للعلمانى أكثر من مفهوم فعلمانى فى المصطلح الكنسى هو الشخص الذى لم يأخذ درجة الكهنوت وليس راهبا .

ويطلق عليه هذا اللفظ أو الاسم داخل الكنيسة تميزا له عن الشخص الكاهن أو الراهب .

أما علمانى بالشكل العام فهى تعنى إقامة أسس ونظام المجتمع من خلال القواعد المدنية والاجتماعية ، دون تلك الدينية ويحصر فى الجانب الدينى ، فى الممارسة الفردية الخاصة ، دون الدور السياسى والاجتماعى فى مصر ، فهو الذى يمكن أن نجده - حسب التعريفات التاريخية الشائعة - هو المثقف العلمانى فى الفترة الليبرالية فى مصر بين ثورتى ١٩٥٢/١٩ وتنصرف إليه بعد هذا التاريخ فى حالات محددة ، فالفترة التى سبقت ثورة ١٩٥٢ كانت تسعى لانعكاس الليبرالية الغربية ، وإذا كانت الليبرالية الغربية تمثلت فى سياق مغاير ، فإنها أخذت عندنا - فى السياق الخاص بها - دلالات

أخرى ، ويمكن أن يكون أكثر تعبيراً عنها في مصر أحمد لطفى السيد والأجيال التالية له التى التزمت فكره ، وهو مانجده فى التيارات الفكرية التى امتدت - بشكل ما - إلى نهاية القرن العشرين .

البروتستانتية

تأسس فى أوروبا فى القرن السادس عشر الميلادى إثر بدأ حركة مارتين لوثر مسيرة الإصلاح الإنجيلى . وقد ظهرت هذه التسمية فى مدينة شباير فى فبراير ١٥٢٩ ، عندما قدم العلماء والنبلاء اللوثريون احتجاجاً رسمياً فى المجمع الامبراطورى المنعقد وقتها ضد القوانين التى تحد من حريتهم فى ممارسة عقيدتهم الجديدة .

وقد تسَلَّلت إلى مصر فى فترات تاريخية معينة ، وزاد ممثليها مع الوقت ، غير أن تأثيرهم ظل محدوداً بالتأثير الشعبى .

أرثوذكسى

تعنى مستقيم الرأى أو العقيدة ، والأرثوذكسية هى إيمان الكنيسة الواحدة قبل أن تنفصل الكنيسة الكاثوليكية فى مجمع خلقيدونية عام ٤٥١ ميلادية ومازالت الأرثوذكسية تعنى إيمان الكنائس الشرقية .

إكليروس

هم رجال الدين المسيحى من أساقفة (أكبرهم البابا) وقمامصة وقسوس وشماسه وهم يلعبون دوراً دينياً كبيراً فى الكنيسة .

البابا

هو البطريرك ، أى رئيس كافة الرتب الكنسية وهو رئيس الأساقفة وليس شرطاً أن يكون البطريرك هو البابا .

السلفى

والسلفى ليس بالضرورة هو الرجعية الظلامية ، فليس كل عودة للسلفية هنا هو طمساً للعقيدة فى أقصى درجات الوعى ، أو للذات فى أقصى درجات الإيجابية ، ولكن السؤال الأهم من هذا كله حين نعرض للسلفية فى الحاضر فنسأل ، فى عودتها (هل) هى نكوص عن الحاضر وهروباً منه ، أو موقفاً إيجابياً يبحث فى التراث عن الظلال التى تحمى الإنسان العربى المعاصر من وهج الأزمات المتوالية ، فى الحالة الأولى تظل السلفية هنا سلباً ، كما تقصد ، وفى الحالة الثانية تتحول إلى الإيجاب ،

وحينئذ نكون قد أقمنا خلالها وعياً انعزالياً عن روح العصر وتأكيداً للوعى (الممكن) وإعادة إنتاج القوى الدينية المستتيرة ، واستقبال رياح التغيير بوعى العصر لا هروباً منه والسلفية كثيراً ما تؤخذ الآن على أنها النزعة الماضوية ، التى تعتبر الماضى هو النموذج والمثال الأفضل وتتحدى بمحاكاته وهذا مفهوم يؤدي بشكل خاطئ تماماً لتطور المصطلح فى سياقه الحديث .

الأصولية

تعنى التفسير الحرفى والنصى للكتب السماوية ، حيث تفسر معظم الآيات على عموم اللفظ ، لأعلى خصوص السياق ، وهى أيضاً الاتجاه الذى يحكم الكتب السماوية ، باعتبارها المرجع المطلق لكل شئون الحياة الاجتماعية والعلمية والسياسية والاقتصادية .

الأقباط

هو الاسم الذى كان يطلق على سكان مصر قبل الفتح العربى ، وهم فى الأغلب الأعم السكان الأصليون لمصر ، إلا أنه انصهر فيهم بعض من المنحدرين من أصل يونانى ورومانى ، وكانو جميعاً من المسيحيين أتباع كنيسة القديس مرقص ، وكلمة قبطى مأخوذة من اللفظة الإغريقية « أيغوبتى » ومن اللفظة الرومانية « أغيبتى » التى تعنى سكان مصر ، وعندما فتح العرب المسلمون مصر (٦٤٠ م) ، أسلم عدد كبير من السكان وانصهروا مع العرب القادمين ، وصارت كلمة قبطى بعد ذلك تطلق على من احتفظ بمسيحيته ، ولا يوجد إحصاء موثوق عن عدد الأقباط فى مصر فى الوقت الحاضر .

وللأقباط كنيستهم الخاصة ، والتى تسمى الكرازة المرقسية ، نسبة إلى القديس مرقص ، المدفون حالياً بالكنيسة المسماة باسمه فى القاهرة ، وتمتد السلطة الدينية للكنيسة المرقسية إلى الحبشة ، وبالتالي فإن الأحباش أيضاً من الأقباط ، وأن كانوا من غير المصريين ، وقد تأسست الكنيسة المرقسية عام (٤٥١ م) وهى بذلك تعد من أقدم الكنائس الأرثوذكسية .

وقد نشأت فى مصر فى عصور متأخرة بعض الطوائف المسيحية غير القبطية ، وأهمها الكاثوليك التابعون لسلطة بابا روما وكذلك البروتستانت وذلك بتأثير الإرساليات الأجنبية التبشيرية خاصة منذ بداية هذا القرن .

ولقد صمد الأقباط مرارا في وجه اضطهاد الأباطرة الأرثوذكس في القسطنطينية أما العرب فقد عاملوهم - إلا في فترات محدودة - بالحسنى ، وأبقوا على حرياتهم وحقوقهم في الاحتفاظ بمعتقداتهم وممارسة شعائرتهم بل منحوهم بعض الامتيازات . ومعروف عن الأقباط مواقفهم الوطنية ، ووقوفهم ضد أى قوة أجنبية ، وضد أى قوة أجنبية ، وضد محاولات التفرقة بينهم وبين المسلمين في مصر وعزلهم كأقلية لها وضعها الخاص ، كما حاول الاستعمار ذلك أكثر من مرة .

الليبرالية

لم يتبلور مصطلح الليبرالية في السياسة والاقتصاد والاجتماع على يد مفكر واحد بل أسهم عدة مفكرين في إعطاء تطوره وشكله الأساسى وطابعه المميز وباختصار شديد ، وعبروا فوق تاريخ المصطلح ، فالليبرالية في الفكر المعاصر هي الليبرالية كما تظهر في الفكر السياسى المعاصر تتمثل في نزعتين :

فالنزعة الأولى تحرص على أن يبقى للعدالة والمساواة شأننا هاما نون أن يطغى عليهما التزامنا بالحرية ، وهذه النزعة تسمح للدولة بأن تتدخل تدخلا ملحوظا لتحقيق هذه الغاية .

والنزعة الثانية تصر على إعطاء الدولة دوراً لا يتعدى الحد الأدنى الذى سمح به لوك . وتمثل آراء الفيلسوف الأمريكى المعاصر جون رولز النزعة الأولى ، بينما يمثل آراء زميله في جامعة هارفرد الفيلسوف روبرت نوزيك النزعة الثانية ، وقد بدا تأثير كانط وروسو واضحا في فلسفة رولز بينما جاءت فلسفة نوزيك امتدادا لفلسفة رولز بينما جاءت فلسفة نوزيك امتدادا لفلسفة لوك السياسية .

سلطة

هي كل ما يحدد سلوكا أو رأيا لاعتبارات خارجية عن القيمة الذاتية للأمر أو للقضية المعروضة ، وتطلق على الشخص الحجة وهو كل من يصبح مصدرا يعول عليه في رأى وعلم معين مثل حجة الإسلام الغزالي بيد أن من أقدم صورها في تاريخ البشرية السلطة الأبوية التى ضاقت شيئا فشيئا وحلت محلها سلطة شيخ القبيلة ، ثم سلطة حاكم المدينة ، وخضع الفرد اليوم بوجه خاص للدولة .

كاثوليكية

مجموعة التعاليم المسيحية للكنيسة الرومانية وتتميز خاصة بدعم سلطة الكنيسة ، وعلى رأسها خليفة بطرس الرسول وهي سائدة في أوروبا اللاتينية وأواسط أوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية وكندا الفرنسية .

تصوف

يمكن فهم المصطلح على أكثر من مستوى إلى جانب مانجده في المتن فعلى المستوى السيلكوجي : حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أسمى أما على المستوى الفلسفي ، فهو حالة نفسية تعول على الخيال والعاطفة أكثر مما تعول على العقل والتجربة الحسية أما على المستوى الديني ، فهو علم القلوب الذي يبحث في أحوال النفس الباطنة ، ويسعى إلى تصفية القلوب والطهر والتجرد ويؤدي إلى الاتصال بالعالم العلوي : « التصوف تصفية » القلب عن موافقة البرية ، ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد صفات البشرية ، ومجانية الدعاوى النفسانية ، ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بعلوم الحقيقة « كما نجده عند الجرجاني والتعريفات بيد أنه في الإسلام لابد أن نفرق بينه وبين السفسطة بيد أننا نستخدمه في المتن هنا على أنه ، يمثل عدة محاور أهم هذه المحاور عندنا ، هو الآية الكريمة التي تتلخص في : (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) أي تصفية التصوف بمعناه المتخلف من كل الشائبات أو كل المعاني الميتافيزيقية أو التي ترى أن الانعزال أو البعد عن الناس أو الدروشة هما التصوف وإنما الفعل الحقيقي بمشاركة الناس والقيام بدور إيجابي تؤكد الآية الكريمة ، وبهذا المعنى يمكن أن نجد أن المثقف المعاصر والحديث في عالمنا العربي ليس غير الوجه المضى للصوفي القديم .

المنهج المقارن

هو مقابلة الأحداث والآراء بعضها بعض لكشف ما بينها من وجوه شبه أو علاقة ، والمقارنة والموازنة من العلوم الإنسانية بمثابة الملاحظة والتجربة من العلوم الطبيعية ، يقول ابن خلدون : « إن الباحث يحتاج إلى العلم باختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق والخلاف ويعمل المتفق منها والمختلف » مقدمة .

المنهج التاريخي

هو منهج يعتمد على النصوص والوثائق التي هي مادة التاريخ الأولى ودعامة الحكم القوية فيتأكد من صحتها ، وفهمها على وجهها ، ولا يحملها أكثر من طاقتها ، وبذا يستعيد الماضي ويكون أجزاءه البالية ويعرض منه صورة تطابق الواقع ما أمكن .

العولة

هي إدارة للهيمنة الأمريكية - تحديدا - وفي الوقت نفسه نفى للخصوصيات وإقصائها ، وهي بهذا تحاول أن تفرض سيطرتها على الثقافات الأخرى لأحتوائها بما يوفر لها السيطرة الكاملة .

وهذا المصطلح بدأ في الظهور مع انتهاء الحرب الباردة ، واختفاء الكتلة الشرقية بتحليل الاتحاد السوفيتي السابق ، وبدأت عملية جديدة يستبدل فيها بالثورة الصناعية في شكلها التقليدي منذ منتصف القرن الثامن عشر شكلا آخر يعبر عن نفسه الآن بهذا التطور التكنولوجي ومعالجة المعلومات والانتقال من اقتصاد قديم معروف إلى احتكار جديد (احتكار سوق) يروج له بدأب ، وأسهم في هذا اتساع المد المعلوماتي (العنكبوتي) في كل أطراف الكرة الأرضية لتأكيد قيم العولة بمفهومها الجديد ، ومع أن شكلا من أشكال العولة عرف من قبل إبان محاولة الإنجليز فرض (عولة) خاصة منذ بداية القرن الماضي والعمل حثيثا على (نجلزة) العالم ، فإن الأمر اختلف مع تبلور الشكل الجديد إلى (أمركة) العالم بقصد الهيمنة عليه سواء من التقنية التي تبدأ من الثقافات ووسائل الإعلام لتصل إلى آخر ما وصلت إليه المعالجة المعلوماتية في صورتها الأخيرة ، فبدأ الطموح الأمريكي ينتقل بسرعة من الإعلام إلى السياسة إلى الاقتصاد بما لا يترك مكانا في الأرض بعيدا عن هذه المؤثرات .

والعولة - كما يفهمها أحد مفكرينا - عابد الجابري في ندوة العولة بالكويت في شتاء ١٩٩٧ - تعنى معناها اللغوي : تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل العالم كله . وهي تعنى الآن ، في المجال السياسي ، منظورا إليه من زاوية الجغرافيا (الجيوبوليتيك) العمل على تعميم نمط حضاري يخص بلدا بعينه ، هو الولايات المتحدة الأمريكية بالذات ، على بلدان العالم أجمع ، ليست العولة مجرد آلية من آليات التطور « التلقائي » للنظام الرأسمالي بل أنها - أيضا - وبالدرجة الأولى دعوة إلى تبني نموذج معين ، وبعبارة أخرى ، فالعولة ، إلى جانب أنها تعكس مظهرا أساسيا من مظاهر التطور الحضاري الذي يشهده عصرنا ، هي أيضا أيديولوجيا تعبر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمركته ، وقد حددت وسائلها في عديد من الأمور التي

لا يجب أن تغفل عنا ، فبدلاً من الحدود الثقافية الوطنية والقومية ، تطرح أيديولوجيا العولمة « حدوداً » أخرى غير مرئية ترسمها الشبكات العالمية قصد الهيمنة على الاقتصاد والأنواق والفكر والسلوك .

بديهي هنا أن العولمة Globalization ليست هي العالمية -Universalité uni-versalisme, كما نعرفها .

الكنيسة القبطية

إن الكنيسة القبطية ليست مؤسسة دينية أو مجتمع أو طائفة أو هيئة فقط ، وإنما أيضاً هي كيانا روحياً وكلمة كنيسة جاءت من أصول لغوية قديمة منها الآرامية ، وقد ترجمت إلى اليونانية بمعنىين :

الأول : سيتايوجى أى مجمع ، وهى تفيد الوطنية والجماعة والاجتماع .

والثانى : إكليسيا ، أى جماعة مدعوة لتكون واحداً .

والمعروف أن الكنيسة القبطية من أقدم كنائس العالم ويعود إليها بلورة العديد من المفاهيم فى الفكر اللاهوتى والعقيدة ، كما أسست الرهبنة فى بداياتها الأولى .

ملحق (٢)

مقدمة كتاب د . عبد الرحمن بدوي *

« دفاع عن القرآن ضد منتقديه »

لقد تعرض القرآن الكريم باعتباره الركيزة الأساسية للإسلام لهجمات كثيرة من الذين كتبوا ضد الإسلام ، سواء في الشرق أو في الغرب وكان ذلك بدءاً من النصف الثاني للقرن الأول الهجري / السابع الميلادي ، حتى الآن .

ولقد بدأ يوحنا الدمشقي حوالي (٦٥٠ - ٧٥٠ م) هذا الهجوم بتوجيه عدة انتقادات على النسق العام للقرآن ثم تبعه في ذلك « إتيوميوس زيجابنيوس » في كتابة « العقيدة الشاملة » .

ولكن أول هجوم مفصل على الإسلام كان في أعمال نيكيتاس البيزنطي في مقدمة كتاب « نقد الأكاذيب الواردة في كتاب العرب المحمديين المسلمين » ولاتعرف شيئاً عن حياته سوى أنه ذاعت شهرته في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حيث كان مجادلاً لاذعاً ضد الإسلام وكذلك ضد الكنيسة الأرثوذكسية بأرمينيا « نقد خطاب ملك أرمينيا » وكذلك ضد الكنيسة الكاثوليكية في روما « علم القياس الأساسي » .

ولكن أكبر هجوم جدلي على القرآن والإسلام هو ما قام به امبراطور بيزنطة جان كانتاكوزين في كتابيه « ضد تمجيد الملة المحمدية » ، « ضد الصلوات والتراويل المحمدية » كان هذا الهجوم في الشرق وباللغة اليونانية ، وهناك هجوم على القرآن باللغة السريانية والأرمينية والعربية .

ويسقط القسطنطينية في يد المسلمين (١٤٥٣) ، توقف الهجوم البيزنطي على القرآن والإسلام ، وتولت أوروبا المسيحية الأمر من بعد ، فبدأ الكاردينال نيقولا دي كوسا (١٤٠١ - ١٤٦٤) مسيرة الهجوم الجديدة ، وكان ويتوجيه من البابا بيوس

الثانى كتب نيقولا كتاب « نقد وتقنييد الإسلام » وكذلك رسالة هجاء فى القرآن تحت عنوان « غريلة القرآن » وقسم هذه الرسالة إلى ثلاثة كتب :

فى الكتاب الأول زعم إثبات حقيقة الإنجيل استناداً إلى القرآن ، وفى الكتاب الثانى عرض وتوضيح للمذهب الكاثوليكي وفى الكتاب الثالث زعم بعض التناقضات فى القرآن وقد نشرت هذه الكتب مطبعة بلياندر فى بال بسويسرا سنة (١٥٤٣) .

وقام عدد من الآباء الدومينيكانيين والجزويت بنشر كتب هاجموا فيها القرآن والإسلام ومنهم :

– دنيس لوشارترو فى كتابه « فى مواجهة الخداع المحمدى » كولونيا (١٥٣٣) .

– الفونس سبيننا فى كتابه « التحصين الإيماني » ليم (١٥٢٥) .

– جان دى تيريكريماتا فى كتابه « بحث للرد على الأخطاء الرئيسية الخادعة لمحمد » روما (١٦٠٦) .

– لويس بيبوس فى كتابه « الإيمان المسيحى الحقيقى ضد المحمديين » بال (١٥٤٣) .

– ميشيل نان فى كتابه « الكنيسة الرومانية اليونانية فى الشكل والمضمون للدين المسيحى ضد القرآن والقرآنيين دفاعاً وبرهاناً » باريس (١٦٨٠) .

ولكن أشد الكتب هجوماً على القرآن والإسلام ماكتبه « لودفيج جوماتش » (١٦١٢ – ١٧٠٠) فى كتاب « عالم النص القرآنى » نشر فى بالوا سنة (١٦٩٨) ، وهو كتاب فى مجلدين فى الحجم الكبير عنوان المجلد الأول « مقدمة فى دحض القرآن » ، وقد نشر هذا الكتاب متفرقاً فى أربعة أجزاء سنة (١٩٦١ م) ، وفيه تناول ماراتش حياة محمد حسب المصادر العربية ، وتناول المجلد الثانى النص العربى للقرآن مع ترجمة لاتينية وشرح النواحي الغامضة فى النص ثم نقده وتقنيده ، وكان ماراتش يعرف السريانية والعربية والعبرية .

ولقد كتب نالينو دراسة حول مصادر المخطوطات العربية التى قام عليها عمل لودفيج جوماتش حول القرآن ، ويمكننا القول أن عمل ماراتش هذا كان الأساس ، ونقطة الانطلاق للدراسات الجادة فى أوروبا عن القرآن ، وهو عمل حافل بالأخطاء

والمجادلات السانجة اللامعقولة ، وللأسف تكررت نفس هذه الأخطاء وهذه التجاوزات في كل الدراسات المتصلة بالقرآن ، والتي قام بها المستشرقون الأوروبيون خلال القرنين التاليين لظهور كتاب ماراتش حقاً ، فإنه بداية من منتصف القرن التاسع عشر يبذل هؤلاء المستشرقون كل ما في وسعهم ليبدو موضوعيين في كتاباتهم وفي جعل كتاباتهم أكثر دلالة وأكثر جدية وموضوعية ، وأكثر تدقيقاً في المنهج اللغوي ، لكن دون فائدة ، ذلك لأن الدوافع الداخلية التي تضطرم بالحقد في قلوبهم ضد الإسلام وكتاب الإسلام المقدس ونبي الإسلام ظلت كما هي بل ازدادت تأججاً .

وبرغم أن هؤلاء الكتاب قد توفرت لهم أدوات فهم اللغات منذ بداية القرن الأخير حتى يومنا هذا ، إضافة إلى توافر نشر المخطوطات ، إلا أنهم أصروا على تقديم نظرياتهم الخاطئة ، من خلال تصوراتهم الزائفة للقضايا الوهمية التي طرحوها حول القرآن وطرحوا نتائج زائفة توصلوا إليها .

ومن أجل ذلك تصدينا في كتابنا هذا لفضح هذه الجراءة الجهولة الحمقاء عند هؤلاء المستشرقين حول القرآن ، وأستطيع أن أخص سبب التردى الذي وقع فيه هؤلاء المستشرقون بالتالى :

- ١ - جهل هؤلاء المستشرقين باللغة العربية .
 - ٢ - ضحالة ونقص معلوماتهم عن المصادر العربية .
 - ٣ - سيطرة الحقد على الإسلام الذي ورثوه ورضعوه منذ طفولتهم على عقولهم وتسببه في عماء بصيرتهم .
 - ٤ - نقل المستشرقين الأكاذيب حول القرآن والإسلام بعضهم من بعض ، وتأكيدهم لها وتمثل ذلك في كتابات كل من هرشفيلد ، وهورفيتس ، وسباير .
 - ٥ - المشابهات الخاطئة التي دفعت السطحيين منهم إلى إصدار أحكام سريعة «نقل - اقتباس - تقليد - تأثير وتأثر» وأن ليس في القرآن إلا توافق ظاهري وهذا هو حال نولدكه ، ومرجوليوت ، وجولدتسهير ، وشفالى .
- لكن نولدكه تراجع عن آرائه التي في كتاب « تاريخ القرآن » طبعة جوننتخن (١٨٦٠) ، ورفض إعادة طبع الكتاب .

٦ - الإلتزام التبشيري شديد التعصب وتلك حالة وليم موبير ، وزويمر ... إننا سوف لانتعرض في كتابنا هذا لحل القضايا التي بحثها المستشرقون عن القرآن ، ولكن سوف نتعرض لأكثرها أهمية ، متقيدين بفترة زمنية تنحصر ما بين منتصف القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين .

ومنهجنا في بحثنا هذا هو المنهج الوثائقي والموضوعي الواضح ، وهدفنا كشف القناع عن العلماء المزعومين الذين قدموا الضلال والخداع لشعب أوروبا ولغيره من الشعوب الأخرى .

لكننا في نفس الوقت نؤكد أن القرآن يخرج دائماً منتصراً على منتقديه .

د . عبد الرحمن بدوي

* * *

ملحق (٣)

وثائق اليسار

نداء عاجل / من الحزب الشيوعي العراقي

انفذوا شعبنا من ولايات العرب والدكتاتورية |

بمعرض شعبنا ووطننا الى محنة جديدة ، وكارثة مدمرة ، بعد لجوء الولايات المتحدة ، والدول المتحالفة معها الى خيار الحرب لـحل أزمة الخليج ، متذمرة بتمتد عدام حسين ، ورفضه الاستجابة لارادة المجتمع الدولي وتطبيق لقرارات مجلس الامن الدولي ، بالانسحاب من الكويت .
سواء لقد اذان حزبنا مضامراً عدام حسين في الكويت منذ البدء ، ولكنه حذر مسبقاً من الاغتيال العراقي لجزيرة حاكمه المطلق ، وطالب المجتمع الدولي بمعالجة الازمة التي تجسدت من الاحتلال بمسؤولية ، وتجنب الاضرار بالمرال ومعالجة ، ودفع الامور بالانتهاج السبدي يخرج من حدود الازمة ومركزها المتمثل في لقرى الانسحاب من الكويت .

ونحن اذا ننطلق من مصالح شعبنا ووطننا ، المذموم بالاعتبار تعليلات الواسع وانكساراتها على الراي العام العربي وقضايا ، والنتائج الهائلة التي تنجم عن استمرار حريق العرب ، لاننا نطالب الولايات المتحدة وتركائها باساليب العمليات الحربية لورا ، منددين بخيارها الخطير الذي تقرر على اعتماد ، كما نتوجه الى لواتنا المسلحة بالحد المبادرة في هذا الطريق العصيب ، والانسحاب من الكويت ، لسحب اية ذريعة لمواصلة العمليات العسكرية وتدمير البنية التحتية الاقتصادية والعسكرية لبلادنا ، ونجنب المزيد من الطراب والدمسار الذي لحق بها حتى الآن ، وشرع كلة قوى الراي العام العربي والدولي التي تسعى لوضع نهاية لمريرة العرب ، والاشتغال الى معالجة مختلف جوانب الازمة ، برساند سليمة .

وننتوجه حزبنا ، الى ذاه الولت ، الى جميع الدول والاطراف والقوى التي بذلت كل مساهمة للميلولة دون اندلاع الحرب او تعطيل خيارها ، الى مواصلة العمل بوتيرة املسي وليس سائر المحافل المقررة ، لقرى ذلك الخلل القار ، وتؤكد شعبنا ونحسنا من الحسنة المبادرة ، والاسهام في الخروج من هذه المحنة ، دون آلام ومآسي انظ .

ان حزبنا ان يدين الجريمة التي بمعرضها شعبنا ووطننا الان ويدركوا امت مختلف اطراف ، سواء عدام حسين الذي عجز بنبجه وموقفه من منتهى الاشتغال بالمصالح الوطنية والقومية العليا ، او الولايات المتحدة وحلفائها ، بشكل خاص اسرائيل ، الذين بمسرون لشاغل اعدائهم الاخرى تحت واحة تحرير الكويت ، ان حزبنا ان يدرك ذلك كله ، ويتوجه الى جميع ابناء شعبنا وحسنا وكل المواطنين الاخبار في مختلف مواقع العمل والمسؤولية في بلادنا ، بمل في ذلك اولئك الذين يحتلون مواقع ، ونشرا في تفهوش بمسؤولياتهم ، وانذاد شعبنا من هذه المحنة والويلات التي يمكن ان تستمر ، اذا ما ظل الدكتاتور في مركزه القوي والمؤله ، واجباره على الانسحاب من الكويت .

ان شعبنا لم يكن طرفا في مضامرة عدام باحتلال الكويت والافرار باغراقه الكويتيين ، كما لم يكن طرفا في الحرب ضد ايران ، والا ساءة للعلاقات الاخوية مع الشعب الايراني ، ولهذا فهو ينتكر في هذه الفترة الصعبة من اشغاله وامتدات حصاره جسيما للوقوف الى جانبه وتقديم الدعم له ، والقائم من الوقع الذي يعاني منه بسبب الحرب التي في

(٢)

دفع اليها ، والدكتاتورية التي شلتها عليه ، وعلمه ارادته ، وقدرته على استعادة حريته .
للتعامل مع الموقف العربي لورا
وتحقيق الانحياز من الكويت سيادة و ارادة نعمنا و جيننا
ولتنوع جهود صنع القوي للأخاعة بالدكتاتورية وانها و مسلاتها
ومنا مراتها !

١١٤

اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي

١٧ / ١ / ١٩٩١

١٧ / ١ / ١٩٩١

١٧

مرفقنا من أزمنة الخليفة

قامت القوات العراقية بغزو دولة الكويت فجر الثاني من المظس ١٩٩٠ . وذلك بمعد
مضام. اختلف الذي كان يدور من وجهة نظر العراق حول ثلاث قضايا - مفاوضات الحدود -
المنون المستحقة لدولة الكويت إبان فترة الحرب - مفاوضات حول استثمارات بترونية على
الحدود

وكانت معمرات العراق للاجتماع : هو اسقاط الأسرة الحاكمة في الكويت . واعادة
توزيع الثروة العربية بشكل اقل . وضع الكويت للعراق اجازة الملبق القويضي للعراق فليس
تأثيرت والبهر الى تحرير عيسى عن طريق الكويت .

ومما نداهة القزويني الآن لم يهدأ العالم ، تحركت الاساطيل والجيوش وأصبح هذا الموضوع
موضوع الرئيس والرجل عربيا في جنبه وسائل الاعلام العالمية والمحلية وانقسم الرأي العام
اعربيا . وكذلك انقسمت السلطة العربية في تحميد الموقف الراجح اتخذاه .
فيها كـ : نوابا . أم العراق . فليد تخض هذا القزويني عن النتائج السلبية الآتية :

١٠ - إذ كان الولا المتحدة اقرب بتكثيف وجودها العسكري المباشر في منطقة الخليج
محددة من الحدود . فحقا . فإنها لها . وبشكل مذكر بالاستعمار القديم . وهذا الاحتلال الأجنبي
يؤثر بمرور من نظام البعث والكهنة والانتخابات . وقد استغلت أمريكا الإذاعة العالمية
لتحريض العراقي . ولذلك فإنها لأول مرة تقوم بهذا الحشد العسكري الذي لم يسبق له مثيل دون
أن ترتفع الأصوات بين ان رأى العام العالمي لإذاعة هذا التدخل . الذي لم يأتى الا لخدمة مصالح
الأمريكية والاحتلال التي تضمن السيطرة الكاملة على منابع النفط وطمع
الأمريكية في الشرق الأوسط . إذ أن هذا الحشد العسكري ليس فقط ضمان انتحلب العراق أو الدفاع عن
الهدف المباشر . للوجود العسكري الأمريكي ليس فقط ضمان انتحلب العراق أو الدفاع عن
السعودية ودول الخليج كـ سر أمريكا . الخليج . وإنما انهدم العقيدة والذي لم يبق حاكم
عربي . هذا الأمر . والاحتلال الأمريكي . . . وهي تقتره مربية كما أكد وزير الدفاع الأمريكي .
يهدف تعطيل القوة الصربية والاعتمادية للعراق . وضمان عدم استخدامها في المستقبل لصالح
الشرق العربي .

وقد عجز وزير الخارجية الأمريكي بشكل لا يحتمل أي لبس عن هذا الهدف في كلمته أمام
الكونغرس والتي أكد فيها على ضرورة قيام نظام أمن إقليمي لاحتواء العراق وتحطيم أي امكانات
للسيطرة الاستراتيجية الشاملة. بمعنى آخر أنه يدعو لحلف عسكري وأمني أمريكي وعربي ولا يستبعد
... مشاركة فيه إسرائيل لتتصور العراق ... عام بعدة مبررات أمريكية أو إسرائيل في المنطقة .
إن الوجود العسكري الأمريكي في ... سطرنا دائما على الشعب العربية يجب فضحه

1954

(٢) تحومل أنظار العالم عن الانفصافه الهاسله الفلسطينيه وكذلك عن جرائم اسرائيل ضد الشعب الفلسطينى . بل ان الأمر قد وصل إلى العميت علانته وبلا خيل عن استتير لال الأردن لتأمن جودها . كما أن هذا الأمر أعطى لاسرائيل فرسه ذهبية للخروج من العزلة الدوليه وصهرها للعالم انها لم تعد مصدر الخطر فى منطقه الشرق الأوسط . كما أنه يشجعها على

البطالة تدفع الشباب للعمل كمرتزقة

تتطلب الصحف الحكومية لمل التطوعين في السفارات العمومية والكويتمة للتجنيد في صفوف الجيشين .

ونحن نعتبر ذلك مؤثرا أساسيا بجهد الشباب العربي المتعلق بالبحث عن عمل كمنزلة في
مفرد جهود دول الخليج . وهذا الوضع الجديد هو نتيجة للأول الاقتصادية الطاحنة التي سببتها
السياسة الاقتصادية العالمية التي تستخدم مصالح المئات المغمضة بـ "هدد الاقتصاد" الخبي والبقرة . فقرأ .
وتزدى إلى انتشار البطالة .

الحزب الشيوعي العراقي
IRAQI COMMUNIST PARTY

No.

Date.

الرقم

التاريخ

الأمين العام للأمم المتحدة ١١٤

المجلس الامن

في هذا الوقت المصعب الذي يجتازه شعبنا ووطننا بعد اندلاع الحرب التي
حطم شعبنا معكم لتعطيل خيارها، ونتوجه اليكم للعمل على ابدانها لور. وحمايتها
شعبنا من الانتقام واخذة بجزيرة حاكمه المطلق الذي لا يحبر بالعالم من ارادته .
ان تحرير الكويت الذي هو حق للشعب الكويتي الشقيق في. وتدمير العراق.
وتعريضه لمن ابشاه في ريلات الخراب والابادة في . آخر .
... .. ان الطريق لتحقيق الامن والابتناء والسلام في المنطقة يتطلب العمل
دون اي حصن لتحقيق اعداء اخرى، تطال شعبنا ووطننا وامتنا العربية ويهرع
التروع باتخاذ القرارات والتدابير الكفيلة بحل جميع المشاكل التي تعاني منها مملكتنا،
وفي مقدمتها المراع العربي - الاسرائيلي والقضية الفلسطينية .
كما يتطلب من الامم المتحدة ان تلتزم في مجلس الامن الانقاذ في مملكتنا
شعبنا ، ودعم نظامه ، لتحقيق مبادئه الحرة بديلا ديمقراطيا ينهي سطوة الحكام المطلقين
على مقدراته ، وجره باستمرار في الولايات والخراب والمآسي .

الحزب الشيوعي العراقي
IRAQI COMMUNIST PARTY

الرقم
التاريخ

الس /

الأمين العام لجامعة الدول العربية

الأدوية املاء المجلس

. يتعرض شعبنا ووطننا في هذه اللحظات العصية في خطر الدمار شامل . وكان
يرتد بجريرة مفاخرة عاكمة المثلث ..

ان جميع الجهود التي بذلت لتعطيل خيار العرب ، فشلت . وبدأت الولايات المتحدة
وخطوات العمليات العسكرية ، بطريقة رافض مدام حسين الاتجاه . لارتداد المجتمع الدولي
بالانحياز من الكويت .

اننا نلفت انتباهكم الى الاهدال الاخرى كثر . مراد لها ان تتحقق خارج اطار
تحرير الكويت . فاذا كان مدام حسين ينطلق من حوزة الجنوني والدفاع من المصالح
الدكتاتوري ، فان الاسرار على مواصلة العرب ، لا يمكن ان تؤدي الا الى تحقيق المصالح
العدوانية لاسرائيل وخطاها .

ان حزبنا ان يدرك حركم على المصالح القومية العليا ، يطمح الى تحريككم
الى ان العمليات العربية التي تستهدف تعظيم الهبة التحتية الاقتصادية والعربية ، لبلادنا ،
والحاق المزيد من الدمار والخراب بوطننا ، وتعريل شعبنا في ويلات اخرى .

ونحن ان نرى بان المهمة الملحة والمباشرة تتمثل في ازالة اثار المحدثات
نؤكد بان طريق خلاص شعبنا يتطلب دعمكم وتطامنكم معه للخلاص من الدكتاتورية ، والاساس
بدولة الديمقراطية .

كما يرى حزبنا بان تحرير الكويت لا يتطلب اتمام الدمار ، بل بتوجه
الاسرة الدولية في اطار مجلس الامن للشروع باتخاذ الاجراءات والتدابير الفعالة ، لاطلاق
سورة اسرى والعروب في منطقتنا وذلك بالعمل على شحها مشاكل الشرق الاوسط والاساس
مقدمتها مرام العربي - الاسرائيلي ، وتفضية الجلسات ..

اللجنة المركزية للحزب - الشيوعي العراقي

١٩٩١ / ١ / ١٢

تجسيد الحزب

المؤتمر الآمن والعشرون للحزب الشيوعي السوفياتي

إن عقد المؤتمر في ٢ يوليو الماضي وقبل انعقاده كانت هناك تكهنات بأنه سيقام من انتقام الحرب ذلي عدة أحزاب . أو أن جورباتشوف لن ينتخب قائداً للحزب أو أنه سيقطر . مع الاتجاه الحافى والرجوع عن البريسترويكا . وقال البعض أن الحزب سيتخطى عن الاشتراكية لصالح مسير الرأسمالية .

(١٤) أ .

ولم يكن هذا القوض حول نتائج المؤتمر يسود في الغرب وحده . بل وداخل الاتحاد السوفياتي . وداخل الحزب نفسه .

يجمع المراقبون الآن على أن نتيجة المؤتمر هي انتصار لجورباتشوف . ماذا يعني ذلك ؟ أولاً - يعني أنه انتصار لرواية الحزب . فلم يخرج من الحزب غير عدد قليل من انصار اليسر الديمقراطي الذين أعلنوا أنهم سيكونون حزبا مستقلا . أما بلتشين وزعم هذا الاتجاه فقتضوا إعلان استقلاله لأنه يهفقه وثما لجمهوريته ووسيا قروا-الايكون. مفضا لأي حزب . وقد كان جورباتشوف قبل المؤتمر وفي بدايته يركز على أهمية الحفاظ على وحدة الحزب . ومن أجل هذا الهدف كان يقدم بعض التنازلات وبالأذات للحافظين اللين كانوا يلتقون تأييد لمالبيه المندوبين . وبالرغم من ذلك فلم تكن نتيجة المؤتمر . انتصارا للحافظين بل مزيجة شعبية لهم واقضاء زعمهم إيجاتشوف من اللجنة المركزية

فمنها - أن انتصار للبريسترويكا بالمفهوم الذي حددته جورباتشوف . أي إعادة البناء . في إطار الخيار الاشتراكي والاتفاق الشريعة وتحدد أن الانجاز الحقيقي للبريسترويكا حتى الآن هي الحرية والديمقراطية . في حق الانسان . ان يملكهم ويقول ما يعتقد أنه صحيح ويعبر عن رأيه وينشره على اللا . وأن هذا لا يتعارض مع الاشتراكية بل هو شرط لا غنى عنه لتحقيقها ونسوما وإرومارما . وأنه من السكز أن تتعدد أشكال الخدمة في إطار الاشتراكية . وأن اقتصاد السوق الخطط لا يتعارض مع الترجمة الاشتراكي . ونسب مرادفا مايعتم للنمو الرأسمالي . وأن البريسترويكا لا تعنى التناز مع لينين بل هي عودة للثمام . اللينينية التي شرمها الفترة السالمة وفقرة الركود . وهي ليست الرقوف والنحير عندما قتله نيمس بل ظهوره وفقا للظروف الجديدة عشية القرن الواحد والعشرين .

وإذا كانت البريسترويكا تعني - بين ما تعنيه - نشر الديمقراطية في المجتمع . وأن تصبح كل السلطة للشعب وللرقيقات التي ينتخبها انتخبها حرا . فإن هذا يتعارض مع أن يكون لأي فئة أو حزب وضعا سيزا فوق الشعب بيسار الأوامر والقرارات من فوق . وما على الشعب الا التقليد . وهو الأمر الذي يؤدي الى اعترا ب الجسامير وسلبيتها . ومن هنا القول بأن الحزب يتسود بالاقناع والجيل الساسي . ولكنه لا يحكم وإنما يمارس دوره في الحكم عن طريق أعضائه المنتخبين في السوفيات وفي أجهزة الدولة المختلفة .

ولكن يستطيع الحزب الشيوعي أن يمارس دوره الطبيعي في إطار البريسترويكا فإن عليه أن يجدد نفسه وذلك بمطلب :

أولا - أن يكون الحزب نفسه ديمقراطيا بأن يكون لكل عضو في الحزب امكانية أن يساهم في تحديد قرارات الحزب . وأن تكون الركيزة الأساسية في العمل الحزبي للمنظمات القاعدية وأن يسمح بتعدد الآراء . (الاجتهادات بل والتهارات داخل الحزب على أن تلتزم الأقلية بنسي نهاية الأمر بقرارات الاكليه) .

للقوات والاجنبية . وماذا عن السطة العربية . . . نحن مع السطة العربية كمنسجل للتدخل وليس كشرىك . . . أما عن محاولة المهيمن الدفاع عن التدخل الاجلبي وتبرير موقف حكاه السعودية والكويت اللتين يستدعرا هذا التدخل . . . فالحقيقة أن التدخل الاجلبي لا يساعد في حل الأزمة بل يزيدا اشتعالا . . . ويحطى صدام حسين وحكم العراق الفرصة للتقليل واعطائهم مقهورا مدنيها كضمانين ضد العدوان الامريالي ويحطى على العدولج العراقي . والوجود الامريكي في المنطقة هو الخطر الكبير الذي يجب رفعه وتعبئة النضال ضده . ليست الولايات المتحدة في نصرة حريسة الشعوب بل تشر بأنها قامت بالنقل بعدوانها على بناما وجرينادا ومساندتها للديكتاتورية في كوبا ودوان الاسرائيلي ضد البلاد العربية . . .

ونحن ننفذ بحزم ضد المحاولات لاستغلال الأزمة الحالية لتحقيق المزيد من التمزق العربي . استنادا الى وجود خلافات في تفهيم الوضع . لاثارة روح الكراهية والعداء ضد البلاد العربية الأخرى التي لا تأخذ نفس موقف الحكومة المصرية أو ضد الشعب العراقي . وأسوأ هذه المواقف استغلال الوضع الحالي من بعض أجهزة الاعلام لسميد الهجوم على منظمة التحرير الفلسطينية وعرضات والفلسطينيين . وهم يلعبون بذلك لعبة الانعقاد . انشيق يحلون على عزل منظمة التحرير الفلسطينية لتبرير العدوان المقتصر خدم . وعندما نبحث عن السبب في نشوء مثل هذه الأزمات . انما هي المقام

الاول انعدام الديمقراطية في البلاد العربية
ونقطة العراق التي أصدرت حكومتها قرارا بوقف التدخل في شؤونها الداخلية

لم يلتقط أثناءه بعد من الحرب ضد ايران التي لم يتفقد منها غمير الاستعمار واسرائيل . انعدام الديمقراطية في العراق والحكم الدكتاتوري القموي واليهيقي بأي صيرت معارض أو أي رأي آخر وأوضاع الديمقراطية في السعودية والامارات والكويت ليست أفضل كثيرا . فحكماء هذه البلاد يحكمون شعوبهم حكما مطلقا كرم . لانضغرة لأي رقابة في ليقرازم لقوات المنزول ويضع الاسأل في البنوك الامريكية والاوروبية التي تستخدمها في تمويل العدوان ضد البلدان العربية نفس المردود الكميكية في البنوك الخارجية بـ ٢٠٠ مليار دولار وللحفاة على هذه الأوضاع فتد يملوا بيزدم يروابط التبعة للامريالية الامريكية والأوضاع الديمقراطية في غالبية البلاد العربية ما فيها مصر . . . لا تسح للشعوب العربية أن تقرر مصيرها وشؤونها بنفسها .

أعدائنا :

اننا ندعوا الجماهير في مصر وفي البلاد العربية الأخرى بتكتيف نضالها وتحركها لتحقيق :
أولا : انسحاب القوات العراقية من الكويت وترك الأمر للشعب الكويتي ليقدر مصيره بنفسه .
ثانيا : انسحاب القوات الاجنبية بقيادة الولايات المتحدة الامريكية من السعودية والامارات العربية وكل منطقة الخليج بحيث يكون مقرا من الانسحاب العراقي من الكويت وعدم السماح بتقسيم تسييلات للقوات الاجنبية بشكل عام والامريكية بشكل خاص سواء في قناة السويس أو الاجزاء المصرية .

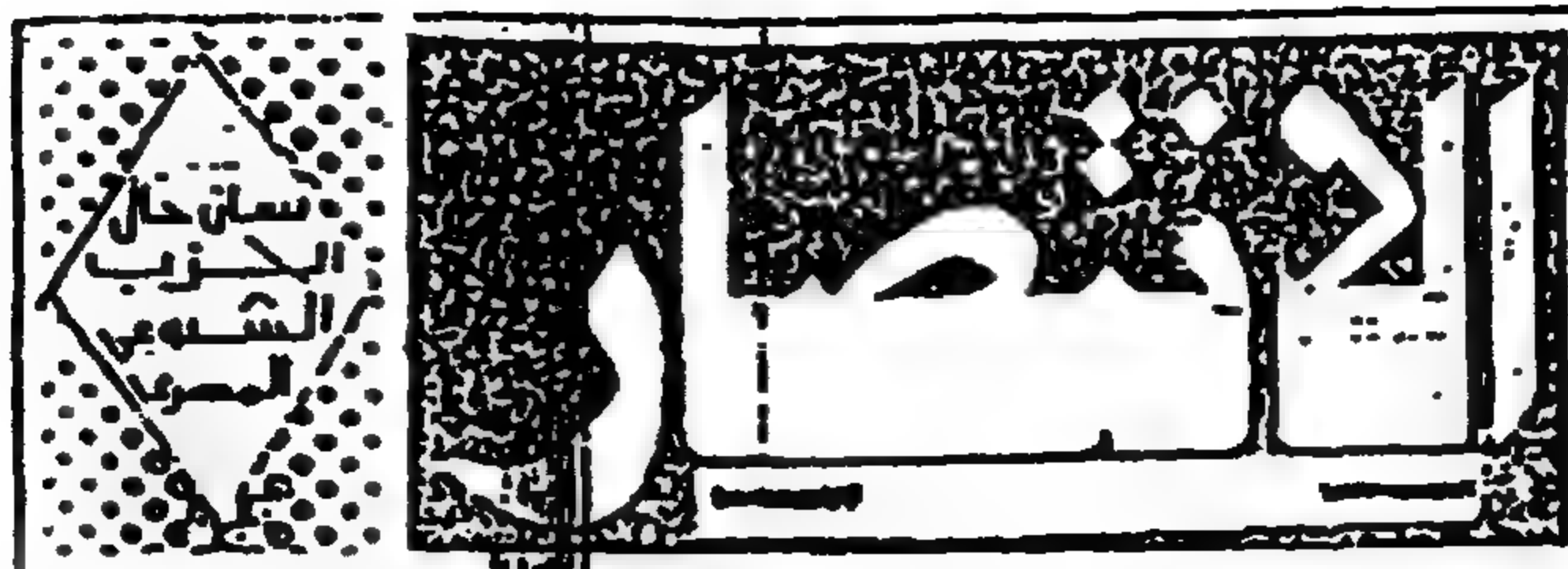
ثالثا : ارسال قوات عربية الى الكويت ودول الخليج للاشراف على عملية انسحاب الجيش العراقي ولكي تحل محل القوات الاجنبية في السعودية والخليج .

رابعا : تأكيد وتدعيم الشرعية الدولية والالتزام بالقرارات والاتفاقات الدولية . . .

خامسا : اعادة التذكير بالانتفاضة الهائلة للشعب الفلسطيني البطل ومساندتها بكل الوسائل والتصدى لتسلات التشهير التي يتعرض لها الشعب الفلسطيني

سادسا : النضال المكثف والنسق من اجل الديمقراطية في بلادنا وفي مختلف البلاد العربية وتكثيف نضالنا في مصر من اجل الديمقراطية الحقيقية والفا . كالة القهور التي شعور الشعب المصري من ان يمارس حقوقه بشكل كامل وفي مقدمتها حقه في أن يكون له احواله الشرعية وحقه في اختيار نظم حكمه بشكل ديمقراطي من خلال انتخابات حرة نزيهة والنضال من اجل حقوق الانسان العربي السياسية والاجتماعية والشخصية حيث ان غياب الديمقراطية كان العنصر الاكثر تأثرا في كافة مجريات الاحداث الباسية التي شهدها البهيلة . . .

سابعا : العمل من اجل اقامة نظام اقتصادي عربي يضمن أن توجبه موارد البترول والموارد العربية لصالح التنمية للبلاد العربية ورفع مستوى شعوبها .



عدد خامس

أخر أغسطس ١٩٦٠

العدد ١٦٠

نلتصم كل القوي عند الغزوة الأمريكية

على اثر الغزو العراقي للكويت اصرفت السكينة العراقية بامداد بيان مختصر اذنت فيه الغزو وحذرت ما قد يترتب عليه من موانع تداعيات هائلة، العراق به الانسحاب القوي من الكويت، والحد من أي حق الشعب الكويتي في تقرير مصيره، واختيار نظام حكمه الذي يريده.

وعلى اثر انعقاد القمة العربية الثالثة، امددت السكينة العراقية ببيان اذنت فيه دعوة السعودية للقوات الأمريكية الأجنبية الى اراضيها، واذا انت خذ النظام المصري لكل الطالب الأمريكية بآباءه، قوات عسكرية بحرية تكون مظلة لاجل الحدود الأجنبية، وأوبال ساح باستخدام الاجواء والبناء المصرية لسير القوات، والامانة الأمريكية النجدة للسرقة في منطقة الخليج.

وقد اتت هذه الادانة من ادراكنا ان هذا الغزو المصري الأمريكي للتجارة والتسويق فيها انما يمثل خطرا واحدا على أمن وسلام جيل المنطقة العربية، بل وقد تمتد النتائج الى سر الاختلال الاجنبي البعيد.

والحقبة ان الجمهورية الأمريكية قد استندت الى انهم قد من اختلال التوازن الدولي لعدم اعدادها، بين التطورات الأخيرة في الاتحاد السوفياتي ودول شرق أوروبا والتي ظلمت الى حد كبير ديم الاتحاد السوفياتي في الشرق الأوسط وعلى وجه الخصوص في منطقة الشرق الأوسط. كانت تعد منذ فترة طويلة لاقامة قواعد عسكرية ثابتة تكون بمثابة نقطة تركز لها تتابع من خلالها أن تفرز النال الأمريكي بال والهيئة الأمريكية على محمل المنطقة بأكملها، بما فيها من مناطق عربية وأجنبية، يشكل بمثابة نقطة تركز عسكري ملازم على الحدود الجنوبية، وذلك لتأليب التكرار وضع الراعي عندما اراد ان يفرغ وجودها العسكري في المنطقة فاحتاجت فترة طويلة نسبيا من الزمن كي تتمكن من حشد قوات عسكرية كافية، كذا لانه كان نقطة تركز عسكرية ونوا كتيبة كتيبة ان تهيء للولايات المتحدة الأمريكية تفرغها على اهم شايخ الطاقة في العالم، كما يريها من اقامة نقطة حراسة دائمة حسي بيبا داخلها الاستراتيجي من اسبانيا، وذلك ان اسرائيل هي الرابح الاول من هذا الوجود الاستراتيجي السليح، وقد منحت جديد دور أمريكي قريب، مما قد يؤول الى كبحها في اية مواجهة مع العرب.

ومن ثم فقد سمحت أمريكا بفترة طويلة من الزمن للحصول على قواعد عسكرية ثابتة في المنطقة، وهذه الدفعة ايام تحفها هذا الخلل تشل في بقية الناحية الدولية، يفرغها الدائم ليجود اية قواعد عسكرية اجنبية في اراضيها، وهذا الغزو العراقي للكويت يتيح لأمريكا والمسلحين من الحكام العرب قوة فعية لتدعيم هذا المخطط.

واتا كان الجدي، يلاء الحكام يشعرون انه قد استغنى الخطار، بارادته وأن يلائمه مرفقه بارادته اينما فهو والمسلم، فالأمريكيون يملكون وحراة كذا في نجد سائر للشاعر العربية انهم قد اتوا الى المنطقة ليقبوا ولا بد تطويل قبل انهم قد بدأوا في بناء مينا بحري خاير بهم على الشاطئ، الى حدوده لتسهيل عمليات الاعداد لقواتهم، كما بدأوا في اقامة مكتب لحداية مياه البحر لتوفير المياه اللازمة لقواتهم، الامر الذي يؤكد نواياهم في الامة بالنتيجة العربية طويلا.

وهكذا فان شعب الخليج الذين نهبوا الثروات العربية ودروها في سعة كان ولم يكن شارا للتندر والسخط، هلاء القويح والاسر الحاكمة في السعودية والخليج، وقد ادركوا ان انظمتهم قد تكلفت من والحق هائل، يمكن ان يفرغ شعوبهم بالسحق والتخلف من حكمهم التخلقي اجدوا الى حشهم الاخير، والى حاشهم الدخيل، الاستعمار الأمريكي ناسين انهم بذلك قد ارتكبوا الحاد القادح الذي شتمهم والى الابد بالتواطؤ القاتع مع العدو الأمريكي، والاقوى سيكون كتابا بذا انه لحد كل النعوب العربية وسنن بيبها شعوب بلادهم خدعهم وقد حكمهم التخلف.

وعلى السعيد الحلقي فان النظام المصري - ورغم وجوده بصورة وعادة - قد تيرط وشكل كامل في التواطؤ مع الغزوة الأمريكية، ولقد كانت الدعوة للحة والداجلة للقمة العربية الطارئة سبيلا لانتاج ترازيا غلبة هزيمة بحارنا، عينا ان يقدم مطلقا مشروعة عربية للغزو الأمريكي للمنطقة، كذا لانه ان اسرائيل قوات عربية الى السعودية لا يمد بحسب نعدنا للشاعر الوطنية والاشياع التي تفرغ وضع المنطقة أو اى جزء منها تحت السيطرة العسكرية الأمريكية، وانما يمد اينما انما لافظا للتأله الوطنية والغادية على الاستعمار التي سادت القوات المسلحة المصرية والتي تلج على رجال هذا الجيش ان يقوا جنبنا الى جنب مع جيشا جنس هو مؤنس على رجال هذا الجيش ان يميلوا تحت قيادة الأمريكيين الحلفاء، الا انهم للعدو الصهيوني.

وهو هذا وذلك فان الاعلام الرسمي المصري قد تجاوز كل حد عاقل وحلول في التعريض ضد العراق ودد العرب والعربية.

ل تحول من استعداء الغزاة الاجانب الى استعانتهم على شعب وارض العراق وتحريرهم تحريراً شاملاً للاستقلال على من هوانهم وخذلهم.

ان هذه الحلة الخالية من الاضرار الخولية بل والغالبية من القناعة لا تدرك حقيقة الضرر الذي تلحقه بكانة مصر ولبنان وعربيا وانريقيا وكأحدى دول عدم الانحياز ، بل ان اقتتاد الاحاسيس السلبية يتعاقد ليعمل الى جرد نسبان بحال وأوضاع مشات الآلاف من المصريين المائلين بالعراق والكويت والذين تدفعهم سياسة الاقتار والتجوع التي يتبعها الحكم الى التوسيع فيهم حيث مصادر الرزق برغم ما يحيط بها من مخاطر . ولعله من السلف ان تتورط جريدة حارضة كالقائد مع الصحف الحكومية في هذه الحلة التوسيعية والتي ستظل آثارها عالة في رقاب أصحابها حتى بعد ان تنتهي هذه الازمة .

ان الدماء المذرية قد أصبحت رخيصة لدى حكامنا الى الحد الذي جعلهم يرسلين جنودهم الى الحدود المصرية الكويتية لتستعد للمشاركة في توجيه ذروة عسكرية ضد الكويت والعراق حيث يوجد مئات الآلاف من المائلين المصريين هناك بل ان هذه الدماء قد أصبحت رخيصة بنخل سياسات الاقتار والتجوع والبطالة الى الحد الذي دفع الآلاف من المائلين المصريين للتطوع لدى السلطات المصرية والخليجية . بينما يتطوع آلاف اخرين من المصريين المائلين بالعراق في صفوف الرتلين العراقيين . واختصار فان شعبا بدائيا من البطالة والاقتار والحرمان قد اضل به الحال الى وضع انحرافه حيث يفتن ان يثق بإنشائه حاملين سلاح النير لمحارب بعضهم بعضا .

ان هذا الوضع البائس والشين انما يخلق في عبق النظام جديد . فهو يهدد سياسة الاقتصادية والاجتماعية المعادية لمالصالح الجماهير . هو الذي وضع المصريين في هذا الوضع . ولعل هذا وحده يكفي لادانة جعل النظام وجعل سياسته .

ان موقف النظام المصري قد جسد بشكل واضح طبيعة النظام التابع الذي ارتضى سيادته وسفاده الوطني ، وحرية قراره وكرانه ابنائه ودماءه بالجنه له الى البيت الأمريكي .

ان هذا الوضع انما يحدد مصيرة مساوية لنقل سياسات النظام التي فتحت الباب امام اقتصاد واعطية ونهب ثروات الوطن ثم الاستدانة والامعان في الاستدانة حتى أصبح اسيرا لدى المراسي الأمريكية يحرس البطن بأكله معه انى الاسر .

* * * * *

على ان الغزو العراقي للكويت - برغم بؤسنا وادانتنا له - قد نجح في ان يكشف امام الجميع - ويضوح تام - حقيقة من الحقائق التي يشين بعضها في الاخبار . . . ودراستها بدراسة تداعياتها دراسة متأنة حتى يمكن التعامل معها ومع نتائجها .

١٠٠ فعلى الصعيد العالمي . . . تكشف نتائج الاخلال الواضح للتوازن الدولي لصالح أمريكا والمعسكر الرأسمالي عامة ، بحديث بدأت أمريكا تصرف كقوة وحيدة في العالم ، عليها ان تنظر وعلى الجميع صباغة مواقفهم متوافقة مع قرارها . . . ولا شك ان لشل هذا الوضع - والذي قد يستمر لفترة من الزمن - آثارا بالغة الخطورة سواء على حركة شعوب العالم الثالث على نفل هذه الحركة في مجال العمل الدولي ، او على إمكانية اتحادها على قوة الاتحاد السوفيتي يتأذى في مواجهته القوة الأمريكية ، كذلك ان هذا الوضع قد انمكسر مصيرة بانسحق على شكل وسكانات ولحب انشاء انوار القرار في جلد الامم المتحدة الامر الذي يخلل توازنات ظلت مستقرة منذ الحرب العالمية الثانية ، والذي يفرض على دول ومجتمعات العالم الثالث ان تبذل جهودا ضخما لقائمة الهيمنة الأمريكية على مآثرها . . . معقدة - هذه المرة - على قواعد الذاتية ودين انظار لعين من احد .

كذلك تزداد الديون التي تكبل الدول الفقيرة من نبيذ حقيقة تشل ارادتها وتغور عافيتها - عند الضرورة - الانصاع لتدليلات السيد الأمريكي حتى فيما يمس بآرائها الوطنية وكرانها القوية .

١٠٠ وعلى الصعيد العربي . . . تكشف التقلية الانقلابية العربية عن خلل فادح وسرعات مدمرة ، وغزو الكثير من دولها لذهنية السيد الأمريكي ما تفرض عليها القبول بالانزواء حتى يولد على حساب الوحدة الشكلية للانظمة العربية .

واختصار فان احد لم يعد يصدق - الآن - ان الجامعة الدول العربية دير حقيقي زجاجا بها ان تلمس هو والغروب بل والرباب اكثر الانظمة التي اسست بمواقفها في تنوير ما تبني من دور الجامعة الدول العربية كان النظام المصري الذي بذل جهدها جهيدا لاستعادة مقر الجامعة واستعادة دورها فيها .

والحقيقة ان الوضع العربي بعد زوال الغزو العراقي للكويت لم يبق لهذا ان يخلل استمرار العلاقات العربية - العربية على التسوق الذي كانت عليه نيا قبل هذا الزلزال . حيث دول شخنة بالانزواء على سفح الحكام وتفرهم ولذا انهم - يستخدونه كجبل قمر مشد هم يومياتهم بل الدول العربية القليلة بهذا قلب التمسك العربية زعمش قرارا وجوها يذلة لا يمكن احدا لها .

ان سطوة هذه الحقيقة بصورة - بهارة على افذان جماهير عربية واسعة - وان يتزامن ذلك مع تباؤى جامعة الدول العربية - فان الحاجة تبدو ملحة لخلق نظام عربي جديد لا يكتفي بإقامة هيكل شكلي لتلاؤم الحكومات يتسلط عليه التناقضات ، وإنما يقيم على اساس ديمقراطي حق ونهس حق ويستهدف خلق شراكة عربية قوية ووحدة متينة من نبيذ تلك الانظمة والاسر الحاكمة التي ارتفعت قرارها لدى السيد الأمريكي ، والتي تكسبت نظامه كهذه بعد انجساقها في يد العرب العربية لانه يتعين عليها ان تضع غولها لتفزع الثيرة العربية بحيرة تقي العرب من حدة التناقضات التي يخلقها هذا التفاوت الشديد في مصادر الثروة .

كذلك فان سلسل الاحداث الأخيرة قد كشفت امام امين الجماهير ان نتائج الحرية لاقتتاد الديمقراطية في الوطن العربي ، ففى ظل غياب الديمقراطية كان من الممكن اتخاذ قرار راقى خاطئ ، وفير يتم بغزو الكويت ، ومع غياب الديمقراطية امكن "لغادر" العرب ان . ان يوجه الدعوة للاعتدال كي يتقبلوا ويحلوا في بلادهم ، وفى غياب ديمقراطية حقيقية امكن للنظام المصري والسوري والفرنسي ان يتجاسروا على ارسال قواتهم المسلحة لجعل لبلادهم الاجنس .

كذلك فان هذا الزلزال قد كشف الحقيقة الهشة والرتة للانظمة الخليجية جنهما ، وانها حادثة بيرة بأن تنهارى امام اية قوة مدنية او خارجية ، ولعل هذا هو الذي دفع الاسرائيليين فيها ان يحضروا في جدي ، اما الاخلال الاجنبى .
 كذلك فان هذه الاحداث قد وجهت ضربة خفيفة لاتفاقية التسليم الفلسطيني الباسلة (والتك) وان كان من الممكن تجاوز انحناء كهذه في مسيرة الاتفاقية . فان الامر الاكثر خطرا هو الوجود الامريكى العسكري في الاراضى السعودية والخليج الذى قد يدمرنا واقمنا اسرائيل . لقد آن لاسرائيل ان تنعزبا بالامن والطائفة اذ تحتفظ وعلى غيرة منها القوى العسكرية الكثيفة لديها وحاضيتها . . . الاستعمار الامريكى . ذلك الحائط الذى انتهك كل الاعراف والقوانين الدولية وشهدى قرارات مجلس الامن والامم المتحدة . ودا على حقوق الانسان وقاعا من ربيته اسرائيل . ثم يأتى اليوم ليهدل الارض العربية بحجة الدفاع عن الفرنسيين والوثائق الدولية .

٢٤ . وعلى الصعيد المحلى . . . تكثفت حقيقة السياسات الاقتصادية والاجتماعية للنظام المسمى . وانضحت الهيئة التى تعمل بينها وبين المالح العنيفة للجماهير المصرية . . .
 فكثفت حقيقة التبعية للولايات المتحدة الامريكية والى اى مدى تنبذ ارادة النظام الحاكم بفرض عليه . عندما يجد الجند - اتخاذ مواقف ذليلة وخالية من الاحساس بالسيولة الوطنية او القومية .

هذه الحقائق حينها تكثفت امام اعين الجماهير العربية على اثر الزلزال المراتى - الكويتى ، ولابد لها ان تترك آثارا لن تسمى . ولابد لها ان تفرض - ان عاجلا او آجلا - تغييرات حاسمة وجذرية فى مجال البنية العربية سواء على صعيد المنظومة العربية او على صعيد كل نظام على حدة .
 واذا كان حزنا قد سجل ادائه منذ اليوم الاول للثوار المراتى للكويت ، فانه سجل الآن ان الخطر الداهى انما ينشأ من تلك الحشود العسكرية الامريكية والاطلسية وهى حشود تهدد أمن وسلامة واستقلال المنطقة . . .
 كذلك فانه واذا كان حزنا قد رفع منذ اليوم الاول شعار انحساب القوات العراقية من الكويت - فاننا لا يمكننا اليوم ان ننسى برفع هذا الشعار . بل وليس من الممكن رفعه دون ان تلحق به ودون اى انفصال ضرورة تحذيق انه حاد متزامن ويتجاوز للامور الاجنبية الغائبة من كل منطقة الخليج وبحيرة رفع الحصار الاقتصادي الذى يستهدف تجويع وتركيع شعب العراق .
 ان العراق - صرغم ملاحظات عديدة يمتلكها حزنا ازاء سلبية الداخلية وانتقاد أسلوب حكمه للديمقراطية - قد نجح ان يقيم مؤسسة عسكرية ضخمة وقوية وسليمة بأسلحة قادرة على تحذيق توازن مقبول مع النمطية الاسرائيلية . . . ولعل هذا هو احد اسباب استمرار السمو لدى الاستماريين الامريكيين وكل الرجعيين العرب على ضرورة توجيه غيبة قاسية للعراق . . .
 ان القوة العسكرية العراقية يجب ان تكون رمضا للثمن المسمى الجماعى ، وللتوازن المسمى ازاء اسرائيل . . . ومن هذا النطلق فان حزنا يرى ضرورة اصطلاح الجماهير الشعبية العربية بكل هباتها واحزابها ونظامها وثقافتها ضد الوجود الاجنبى فى المنطقة ضد هؤلاء الذين وجهوا له الدعوة للحدود والبقاء . . . ومن اجل التوصل لتسوية سلمية عادلة وشاملة . . . بدققة لمعالج كل الاعراف البنية . . .
 فلتتحرك الجماهير الشعبية العربية ضد الوجود الاجنبى ، ولتجعل هذا الوجود معنا على الاميرة . . . مريكة وعلى حداسها

الحليين . . .

ان الأسر خطيب . . .
 فهى المرة الاولى التى يتواجد فيها هذا الكم من الحشود العسكرية الاستعمارية فى المنطقة . . .
 وهى المرة الاولى التى تجد فيها هذه الحشود من يرحبها ويدعوها بل يستمد بها على تكتلها عرس . . .
 وهى المرة الاولى التى يبين فيها خطر الدمار الشامل محلقا فى السماء العربية تهددوا بالايادة . . .
 او نموا عربية بينا يمتلئ الحكام العرب بعنقون فى التحريض الغير مسئول وفى التردى الاعلامى . . .
 ينزل الى حالة من الانحلال لم تشهد لها الامة العربية شيئا بحيث يحاول هذا الاعلام شوشة . . .
 الاستمارة انما شعب عريق . . . او تبررها . . .

لكن كل الحداثات الاستعمارية والرحمية قد انقلت رثا عاما بل وراك الاغصان من ارتقام اله . . . السياسية
 فى الوطن العربى . . . وهو الشعب العربية الرائدة للوجود الاستعمارى ، والصحة على . . .
 بالصحة على تركيز كل نواها ضد عدو واحد هو الاستعمار الامريكى وبيته اسرائيل . . .
 فلتعيش نه بنا العربية ولتتجد نواها الوطنية والتفدية عن اهل هذه
 الغنى الاستعمارى يفرض حاسلى عادل وشرف ومطلق ليعالج جميع
 الامم اراتى فى انتزاع العراقى - الكويتى .

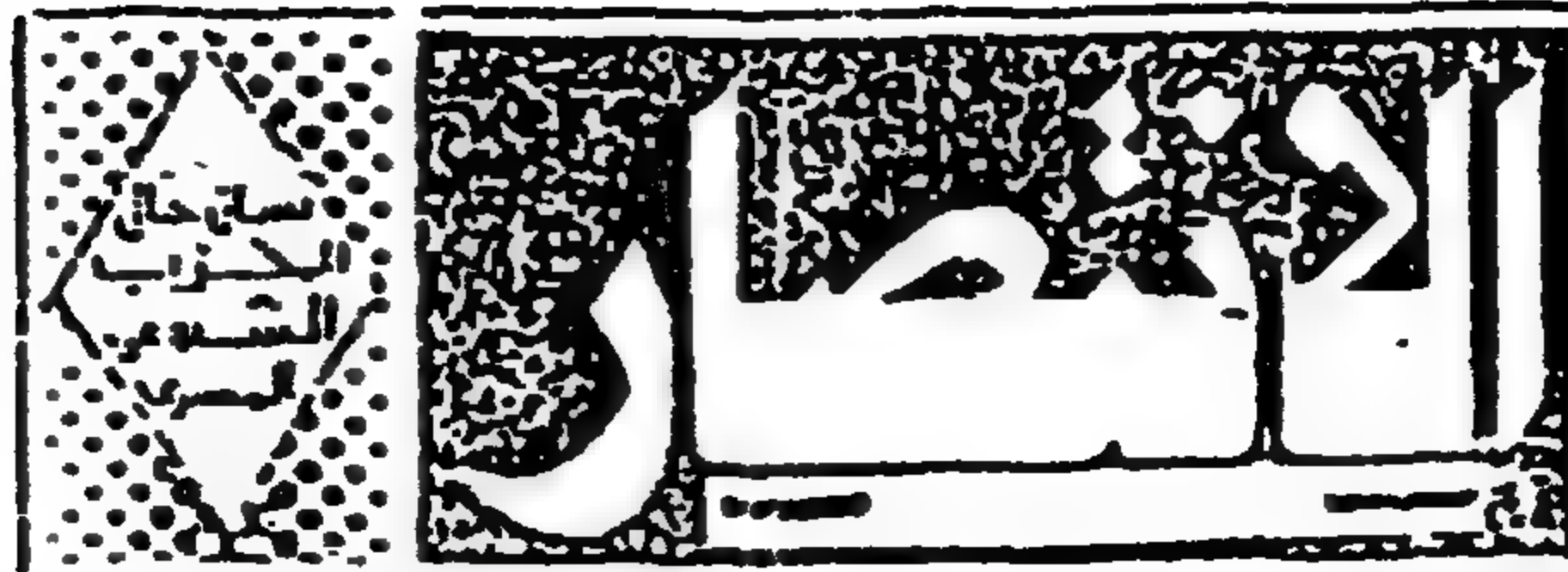
الكرتارية المركزية
 للحزب الشيوعى المصرى
 ١٩٩٠ / ٨ / ٢٢

الحزب القومى المصرى الكتابية المركبة

لجنة القومى وشرائط تجاؤ الشورى الخامس

استمراراً للسناريات الوحشية ضد الاقليات وارتكاب المذابح الصهيونية مذبحه بدمعة
عند المواطنين الفلسطينيين في القدس المحتلة ورفض السجدة الاقصى والقضاء الاسلاميه
واغلق المساجد في الضفة الغربية وقطاع غزة .
(ان حوط يوكه مجدها مؤلفة ضد المودة الصهيونية التي تارستها اسرائيل تحت مظلة الحماية
الامريكية . واطلع ان كل الى خرج من امير الاقطار المودة من اللاجئة . واستمرار تسليحها باطلاع
كسب وبله .
ان يوكه الحكوة المصرية الذي لم يبق الى مجرد الاحتجاج على هذه الفجعة . والذي اكتفى
بجرح . القتل والاستيلاء . يقع الكثير من ملاءم الاستعمار !!!
وعندما ان يملن استمرار يوكه المؤسسه للخدمة الفلسطينية ولخدمة التحرير الفلسطينية يوجها السيل
الفرى والوجه لكسب الفلسطينى ولا تكتفى الياسلة والسنرة في الارض المحتلة لانه يوكه مجدها
رفضه للوجود الاسيى والاطلس في الخطيب المعصى . والذي يمتد استمرار المده لان الاسرائيلى على
التمسك الفلسطينى والصمود المودة . وجيله أكثر جرة ووحشية .
لقد انتفع الأمن على الدم الاسيى المداوى للشموب المودة ولحقى الانسان . كما انفع دور
مجهده للتدخل في الخطيب بحجة حابة القضاء الاسلامية وشموب الجزيرة المودة .
ان السجل له على . وكذا الحكوات المودة . الذين قتلوا بقتله . هذه الغزو المراتى للكوت
مليون الان يوكه ساعى ضد الساراء والاحتلال الاسرائيلى استاذ مع دعوى . الشريعة الدولية .
وعندما الذي سبق وان اتخذ موقفاً حاداً من أزمة الخطيب يلم على ضرورة الانسحاب التزمين للقراء
الاجنبية من الخطيب والقراء المرافقة من الكوت . وكذا رفض تقديم مظلة للوجود المسمى الاسيى
والاطلس على أرض الجزيرة المودة . وضرورة حمل النكسة حلا عليها مهاباً واملاً لانه على ذاع
الوقت يوكه على ان تحلل الديمقراطية في مصر والبلدان المودة . وكبح جاح الحركة الشمبية للموسس
تمهتها ضد الصهيونية والاسيى الية وللذود من القصب الفلسطينى . ومن حاسر يستغل شموب الية المودة .
هو التسبب الاوى في استمرار الوحشية الاسرائيلية الدموية من الاسيى الية الامريكية بعد تعاقب
الذالية الباخة من الانظمة المودة في القيام بوايىها أقصى التحدى .
(ان الحركة الوطنية والديمقراطية والتقدمية والجاهل المودة والمربية .
مطالبة بمداومة كل أشكال الاحتجاج ضد الصهيونية والاسيى الية . ومن اجل
الديمقراطية والعمل بكل الوسائل لتعبئة عاصمة للجاهل . وعند هذا
عند اسرائيل والولايات المتحدة لا يلقى سبل الذابج وتدنيس القديسات
والتردى والهبانة الكالحة . ولقد التزم الدبل لعل نغمة النقي الاوسط
حلا دالاً وادلاً ولقاة الدولة الفلسطينية .

الكتابية المركبة



العدد ١١٢

العدد ١١٢

العدد ١١٢

العدد ١١٢

العدد ١١٢

(١)

قراءة تعليمية .

تحليل لنشأة الحركة الانتخابية .

مقالات حب للصوفي .

انتخابات البرلمان .. تزيد التلخ في اتحاد العمال .

(٢)

اللقاء العراقي الأمريكي أزمة الخليج .

(٣)

مقالات مارجريت قاتشر ومغزها .

(٤)

أخبار مختلفة .

(٥)

سور التغيرات الدولية والعالم الثالث (حوار)

(٦)

حاصل الحزب الشيوعي المصري الانتخابات بعدد من
مرشحيه في عدد محدود من المقاعد شامع الحرب
بإيجابه في عظم معاركة المرشحين المصريين وسوف بعد
من المهتمين القريب تغرباً وأخيراً عن حزب المرشحين
العديد، جُمعاً لغير الحزب بأدائه في الانتخابات سنة
١٩٩٠.

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

اللقاء العراقي الأمريكي .. وأزمة الخليج

بعد أن أصدر مجلس الأمن القرار رقم ٦٧٨ والذي يحول استخدام القوة العسكرية ضد العراق إذا لم تنسحب من الكويت قبل ١٥ يناير القادم ، فاجلتنا الرئيس بوش بمبادرة يدعو فيها طارق عزيز الى واشنطن . وان يلعب دورا في دفعنا عن حل سلمي لأزمة الخليج .

جاء ذلك بعد تصعيد التصريحات ضدهم . العراق بأنه لم يعد هناك بديل لغير الحل العسكري فنادا يعني هذا التحول الفاجي . ؟ وقبول حكرية بدماء حسم السربع لهذا العرض ؟ .

قل أن نرد على هذا السؤال نذكر بمرقبتنا السبعيني الذي حدثناه منذ لمزق القوات العراقية للكويت ومد . أزمة الخليج والذي لم نجد عنه : اداة القز والبطالة بانحباب القرباء العراقية من الكويت .

وفض التدخل الأمريكي والأطلسي في الخليج والبطالة بانحباب القرباء الأجنبية .

الاسرار على الحل السلمي ورفض الحل العسكري .

الدعوة للحل العربي لأزمة الخليج في إطار هيئة الأمم المتحدة .

ولهذا اختلفنا مع موقف النظام المصري وارسل قوات بحرية الى الخليج كسطة للتدخل الأمريكي .

وكنا وما زلنا نقول أن الذي عقد الأزمة .. لإجلائها أكثر صعوبة هو التدخل الأمريكي إذ أنه سهل لمدام حبيب قسطنطين العرب يزعم أنه يفاوض ضد التدخل الأمريكي وأنه يدافع عن القضية الفلسطينية وذلك بعد أن أعطى صدام حبيب لإدارة الأمريكية المرور للتدخل .

ومر أن مبادرة القذافي واقتراحه سلبا مقتران في خطابه في الأمم المتحدة وكذلك حيث جورجياتشوف في باريس . قسم في هذا الانجاء . وتعلق في التسك بالحل السلمي .

ولهذا فلما تنعجب لوقوف الرئيس مبارك والاعلام الرسمي ضد مبادرة مقتران تم الانتقادات الشديدة التي وجهت لحدثت جورجياتشوف الذي دعا الى حل سلمي وعربي لأزمة الخليج .. قسم الترحيب بكل حل أمريكي ومن ذلك تصريحات

ضمت عهد النجيد ويظهر عالي ترحيبا بمبادرة بوش الأخيرة وحاسم لها . وذلك بعد حاسم الاعلام المصري للتصريحات الأمريكية المتشردة التي تدعو الى الحل العسكري . ورفض أي مبادرات عربية تحاول البحث عن حل سلمي للنزاع بسبل وتسلوها .

فكل ما يأتي من أمريكا هو الصواب والذي لا يتعرض لأي نقد وكل ما عداه سواء من أطراف عربية أو دولية أخرى فهو باطل .

هذا لا يعني أننا نعارض مبادرة بوش إذا كانت تؤدي الى منع الحرب . ولكن أمريكا سواء بمازالتها القوات الى الخليج أو بالانفراد بمناجاة الاقتراح الملحق . مع العراق أننا تؤكد حرصها على أن يكون الحل في يدنا وحدها إن حربا أو سلبا وتحرمها أيضا على أن يكون لها الدور الوحيد في تحديد طريق الخروج من أزمة الخليج وتحسين العلاقات في منطقة الخليج وفي الشرق الأوسط بعد ذلك . ما يعني لها السيطرة لاستمرار تواجدنا الإيجابية مصالحها .

وقد ظلت أمريكا ترفض الاقتراح بمقدد المؤتمر دولي للشرق الأوسط وتردد الموقف الاسرائيلي في المفاوضات المباشرة بين الأطراف المتنازعة . وظلت أيضا ترفض أي ربط بين قضية الخليج والنزاع العربي الاسرائيلي . ثم فاجأتنا أخيرا باقتراح بأن يصدر رئيس مجلس الأمن بياناً يعبر فيه عن الرغبة في انعقاد مؤتمر دولي للشرق الأوسط في الوقت المناسب ولا ترفض عقد المؤتمر من حيث المبدأ ولكن لا تريد الربط بهنه وبين حل أزمة الخليج . وذلك قبل الزيارات المرتقبة لطارق عزيز الى واشنطن وجنس بمكر الى بغداد وما يتردد من اعتزام الجانب العراقي التمسرة القضية الفلسطينية .

هذا كله يؤكد أن في عالم اليوم أصبح للرأي العام العالمي وفي كل بلد على حدة دور كبير ومتنام في تحديد سياسة وتوجهات الدول بما فيها السياسة الأمريكية . فأمريكا التي لم تتخل عسى سياستها الاستعمارية تنظر الآن وفي ظل التقدمات الدولية الجديدة أن تراعي الرأي العام العالمي . وهو يؤكد أيضا أنه في عالم اليوم أصبح الرأي العام العالمي بما فيه الرأي العام الأمريكي يرفض اللجوء الى القوة والحرب لحل النزاعات بين الدول بقدر وفه للعنوان . وهذا يفسر تسرود الإدارة الأمريكية ولم الحشد العسكرية الهائلة التي بعثت بها الى الخليج . ان تلجأ الى الحل العسكري .

ويجعلها تبحث عن حل سلمي بالتفاوض مع حكام العراق . ولأن تبدأ في تغيير موقفها من موضوع المؤتمر الدولي للشرق الأوسط والاجتماع الدولي الذي يشكل ضد العدوان هو الذي أجبر أمريكا على ألا تستخدم حق الفيتو ضد قرار مجلس الأمن بإدانة المجزرة التي ارتكبتها إسرائيل في نسي القدس . وهذا كله يدل على أنه في ظل التفهات الدولية الجديدة وانها الراجحة والعرب الباردة بين الشرق والغرب سيكون على الولايات المتحدة الأمريكية حتى ليجرد العنصر على دورها القيادي في الشؤون الدولية وحتى يكون لها مصادقة في هذا الدور فإنه عليها أن تراعى القواعد الجديدة التي ترمخ في المجتمع الدولي (١) . - رفض العدوان والبحث عن الحلول السلمية للنزاعات . ولكننا نحرص أيضا عند قيامها بهذا الدور أن تخرج طائفة بتقديم الحلول التي تضمن وجودها ونفوذها الهامسي والاقتصادي . فيؤكد ذلك تصريح جيمس بيكر ممثل الأمن القومي الأمريكي بأن القوات الأمريكية ستبقى في الخليج حتى بعد انسحاب القوات العراقية من الكويت . والتصرّيات الأخرى عن ضرورة القضاء على القوة العسكرية العراقية . وكذلك حديث السفير الأمريكي في القاهرة لجريدة الأهرام بضرورة خلق نظام أس عربي على علاقة وثيقة بالولايات المتحدة الأمريكية .

لهذا كله نضع تأييدنا أن يساعد اللقباء الأمريكي العراقي الى ابعاد خطر الحرب والتوصل الى حل سلمي . إلا أننا ندعو الى ألا يكون الخيار هو مجرد حل أمريكي مع العراق . ونرى ضرورة التحريك العربي للتوصل الى الحل الذي يضمن مصالح السلام وضمان حقوق الشعوب العربية وتحقيق نظام للأمن العربي لا يدور في الفلك الأمريكي . ورفض تكريم التواجد الأمريكي في المنطقة . ونرى أن تكون الحلول المقدمة في إطار هيئة الأمم المتحدة وتحت إشرافها .

مامر موقفنا من قضية الربط بين أزمة الخليج والقضية الفلسطينية ؟ . .

يقول صدام حسين أن لغزو الكويت منسوخ الطريق لتحرير فلسطين . ولهذا فإنه يشترط لتففيذ قرارات الأمم المتحدة أن تنفذ كل القرارات بما فيها القرارات الخاصة بالقضية الفلسطينية وانها الاحتلال الاسرائيلي . وهو بهذا الطرح استطاع أن يحللت انقساماً وملزمة في الصفوف العربية لما يبدو في هذا الحديث من بطلان . ولكنه منطوق أعوج .

لأن العدوان والاحتلال الاسرائيلي لا يبرروا لغزوا واحتلالاً عراقياً لبلد عربي . ولكننا من ناحية أخرى نرفض الحجج الأخرى التي ترددها الادارة الأمريكية والنظام المصري الى حد كبير وهو أن هذا لتحقيق الانسحاب العراقي من الكويت ثم تبحث بعد ذلك القضية الفلسطينية نحن نطالب بالاستفادة من الاجماع العالمي الذي نحقق لادانة الغزو العراقي . لبيان أن هناك عدواناً آخر مضى عليه عشرات السنين . وأن هناك العديد من قرارات هيئة الأمم المتحدة التي ترفض إسرائيل تفكيكها . وأنه يجب رفض العدوان في كل مكان . ولهذا فإنه مع مطالبتنا بضرورة الانسحاب العراقي من الكويت فإنه لا بد في نفس الوقت من الضغط لإزالة القضية الفلسطينية والمطالبة بالانسحاب الاسرائيلي من الأراضي المحتلة وتقرير حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره وإقامة دولته المستقلة دون أن نرى أن يكون تحقيق ذلك شرطاً لانسحاب العراقي من الكويت . بل إننا نرى أن إسرائيل ومن ورائها مستفيدون من الغزو العراقي لسرقة الأنظار عن الانتفاضة الفلسطينية وعن قضية الشعب الفلسطيني . ثم أنه يعطي مصادقة للعدوان والاحتلال الاسرائيلي . وهو الأمر الذي يجب أن نقصد له بالزهد من التضامن مع الانتفاضة الفلسطينية وحقوق الشعب الفلسطيني .

إن اللقاء الأمريكي العراقي المرتقب ليس ليحل وحده أزمة الخليج . بل أنه من حوامله التي يمكن لكي يتحقق الحل الذي يتفق مع مصالح السلام في العالم ومع مصالح الشعوب العربية وهذا الحل ليس يكون إلا بتأكيد ما سبق أن أكدناه وهو :

- ١ - انسحاب القوات العراقية من الكويت .
 - ٢ - انسحاب القوات الأمريكية والأطلسية من الخليج .
 - ٣ - حل عربي للنزاع العراقي الكويتي .
 - ٤ - وضع نظام أس عربي يمنع من البؤس العربية دون وصاية أمريكية .
 - ٥ - وضع نظام لتوزيع الثروات العربية بحيث تستخدم للتنمية ورفع مستوى الشعوب العربية .
 - ٦ - الاستفادة من الاجماع الدولي ضد العدوان لتصعيد التضامن مع الانتفاضة والمطالبة بالانسحاب القوات الاسرائيلية من الأراضي العربية المحتلة . وضمان الحقوق الشروعة للشعب الفلسطيني .
 - ٧ - رفض الاجراءات الأمنية الأمريكية .
- المقية من ١٠ -

يقتض كل يوم أن الحشد الأمريكي في
الخليج ليس لحماية دول الخليج أو الدفاع عن
الكويت . ويؤكد ذلك تصريحات المسؤولين
الأمريكيين الأخيرة التي تؤكد إبقاء القوات
الأمريكية حتى بعد جلاء العراق عن الكويت .
والحجج عن القضا على القدرة العسكرية العراقية
بعد انسحابها . ولهذا عارضنا منذ البداية مجيء
القوات الأمريكية إلى الخليج ونطالب بسحبها . وإن
قيام نظام أممي هناك يجب أن ينبع من البسلاد
العربي وليس مصالح شعوبها ولا يجب أن يكون له
أثر على الأمن الأمريكية التي لا يخدم إلا
مصالحها ومصالح حلفائها إسرائيل التي تتعاضد
تعاوينا تماما مع مصالح الشعوب العربية . ونرى أن
الخط العربي يحار صدام حسين على الانسحاب من
الكويت بهدف أيضا لتعبئة كل الجهود العربية
والعالمية للمطالبة بانسحاب القوات الأمريكية
والأجنبية من الخليج .

بيان من السكرتارية المركزية حول العدوان الأمريكي على العراق

منذ الولايات المتحدة الأمريكية ، والدول المتشاركة في التحالف الاستعماري الرجعي ، في السياسة
الثانية فجر الغموض الماضي ، عدوانا ضد وطننا العربي في العراق ، يهدف الى تدمير قوة العراق
المسلحة والاقتصادية ونزعة الاساسية ، كما أكد " جورج بوش " القائد الاكبر لهذا التحالف وصاحب
قرار الحرب .

وتستمر هذا التحالف العدواني بالظلة المريبة التي يقدتها له الحكومات " الحليفة " والتابعة
وصفة خاصة حكومات مصر والسعودية وسوريا ، وخطا ، واه من قرارات مجلس الامن ، الذي خرقه " بوش "
وتجاوزته حكومته ، عندما ركز على تدمير العراق بدرجة دفعها للانسحاب من الكويت .

وهكذا وضعت الكارثة التي عاينها حزيننا منذ بهانه الاول بعد النزو العراقي والذي وزعه يسوم
السبت ١٠ أغسطس ١٩٩٠ ، كما حذر منها كل الاحزاب والقوى التقدمية والوطنية والفقيرة في حصر
والعالم العربي ، بعد غزو القوات الامريكية و " الحليفة " للسعودية والخليج بدرجة الخطر لخطر
غزو العراق للسعودية ودولة الامارات العربية ، وتدمير الكويت .

ان حزننا الشديد العربي ، وفي مواجهة هذه الاخطار المحدقة بالمنطقة واثنا العربية وشعبنا
الفلسطيني ووطننا ، والتي تهدد بفرض السيطرة الامريكية الصهيونية بصورة كاملة على المنطقة العربية
والشرق الاوسط . . واقامة نظام اثنى يكرس الهيمنة الاسرائيلية ، ويحرق الشعب الفلسطيني وانه قاضته
وتفخيمه ، ويحول الدول العربية الى ديل تابعة .

يدعو جماهير الشعب العربي واحزابه وقبائل السياسية ونقاباته العمالية والسياسية ، ومنظماته الديمقراطية
لرفع صوتها وتسبق حركتها الديمقراطية . . من اجل :

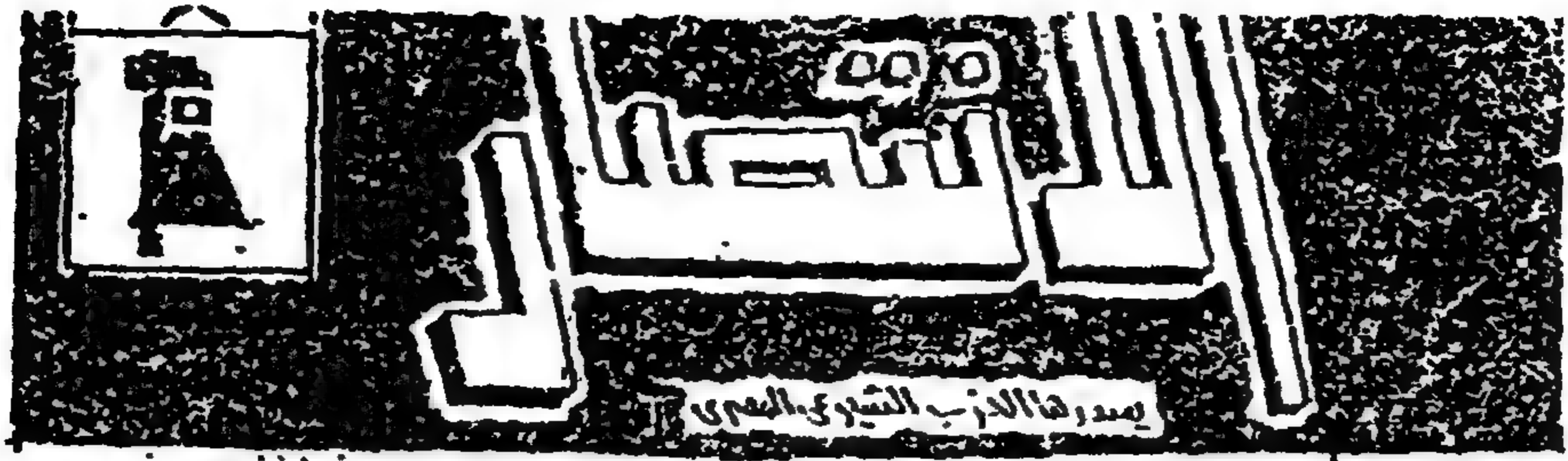
- وقف الحرب فوراً ، ومطالبة الامم المتحدة باصدار قرارها بذلك .
- اداة العدوان الامريكي الصهيوني الاطلسي ضد العراق : سحب القوات المسلحة المصرية - قوات حرب اكتوبر الباسلة - من السعودية والخليج ، والتي ارسلت
بحجة الدفاع عن السعودية . . حتى لا تشارك في العدوان على شعب عربي وجيش عربي ، تحسب
قيادة التحالف الاسريكي الاسرائيلي .
- مساندة الجهود العربية والدولية المختلفة التي تدعو لوقف الحرب فوراً والعمل من اجل حل سلمي
للنزاع .
- مطالبة الرئيس صدام حسين ان يعلن قراره بالانسحاب من الكويت بمجرد وقف الحرب ، وعلى اساس
القرارات الدولية والحد العربي السلمي والانسحاب التام للقوات العراقية والقوات الامريكية
والاجنبية ، والتفاوض في اطار الجامعة العربية لحل النزاع العراقي الكويتي ، والشرح الفوري في
عند المؤتمر الدولي للعمال الخاص بالقضية الفلسطينية والشرق الاوسط .
- اداة موقف الحكومة المصرية المنحاز للمعدي الاسرائيلي
- اداة اجهزة الاعلام الحكومية التي تعرض على الحرب وعلى تدمير العراق ، وتلصق الاعذار
لاسرائيل ، وتكاد تنطق باسم اكثر الدوائر عدوانية في امريكا واسرائيل .

فلنوحدهم جهودنا وتسبق حركتنا وندفع صوتنا ، ضد هذه

الحرب ضد امريكا واسرائيل واتباعهم ، قبل فوات الاوان .

السكرتارية المركزية

٢١ يناير ١٩٩١



يناير ١٩٩١

العدد ٢٥ قرصا

العدد ٢٢٢

- (١) لا للحرب .. لا للعدوان .. (المقدمة)
- (٢) بيان من السكرتارية المركزية حول حرب الخليج
- (٣) الموقف من حرب الخليج - الانقسام بين المال وقادة اتحادهم
- (٤) ندوات من الحزب الشيوعي العراقي
- (٥) كيف يعيش المهاجرون اليهود انهم يسمون
- (٦) العراق حول التغيرات الدولية والعالم الثالث
- (٧) اغويست

لا للحرب .. لا للعدوان

حلت الكارثة التي حدثنا عليها ووقفتا ضما . بعد أن بدأت قوات أمريكا وحلفائها الحرب ضد العراق بشكل فجائي وغافل . متصورة أنها تستطيع بغاراتها الجوية المكثفة ان تخيف قادة العراق وتجهزهم على التراجع . لقد شعرت القوات العنيفة أنها ستنتهي الحرب في أيام أو أسابيع على الأكثر . ولكن من الواضح الآن أن آمالهم قد فشلت في الهجوم الغافل وأن العرب ستكون طويلة جدا . وأنها ستجلب دمارا شديدا للعراق والكويت وللبلاد العربية الأخرى . وستجري اندما . أنهارا وستلوث البيئة في منطقة . وهذا إذا لم تنجح الشعوب العربية مع كل شعوب العالم الأخرى في وقف الحرب .

ان كل يوم يمر يخلع كوارث جديدة . قتل جديد . تدمير للاقتصاد وللقدرة العسكرية العراقية والعربية وفلوت أكبر للبيئة . ولا تستفيد الشعوب العربية أو القضية العربية من ذلك شيئا .

ان حجم الكره الذي تكفه الشعوب العربية لأمريكا وحلفائها ولاسرائيل والصهيونية الذي يرجع لسنين طويلة من القهر والاستغلال والعدوان يتجسد الآن في التأييد والتعاطف المتزايد والشرع مع العراق الملتزم بمكر من كحلنا من القدر الهيجي .

وتتصاعد في العالم كله في الشمال والجنوب وفي الشرق والغرب الحجة من أجل وقف الحرب ووقف التدمير للعراق شعبا واقتصادا وجهنا .

لقد رلفنا منذ البداية ضد تدخل القوات الامريكية والعربية في الخليج وحدونا من قيام الحزب ودعونا حكام العراق للتصالح من الكويت وطالبنا بالتصالح القوات الاجنبية من الخليج اشخاصا متزامنا

وخاصة من اجل سلم في الحار الدول والشعوب العربية وفي الحار عملة الامم المتحدة .

هل هذا العمل ممكن ؟ نعم ان ذلك كان ممكنا وما زال ممكنا اذا وقف التدخل الاجنبي في الأزمة . ولهذا فاننا نعمل من أجل وقف الحرب ونندعو لتوحيد كل القوى من أجل هذا الهدف الاول والأساسي . يجب

بموجب لائحة الجمارك المعمول بها في العراق. ولقد تم بالفعل المصادرة من اموالهم
والقوات الأجنبية من الخليج وتحويل جميع الممتلكات إلى العراق. وفي إطار حملة الأمم
المتحدة.

بموجب اعتمادون الأجانب من (الشرعية الدولية) . وأنهم كانوا للتدخل في قرارات مجلس الأمن
باسم الشرعية الدولية . ولكن قرارات مجلس الأمن لم تفلح في منع العراق . ان الشرعية الدولية لا تتدخل
بالكامل بمحاربتهم . فهناك قرارات من مجلس الأمن ومن حملة الأمم المتحدة خاصة بالقيادة الفلسطينية ولكن
شرعيتهم الدولية لم تستطع ان يستمر العدوان الاسرائيلي عشرات السنين وأن تستخدم الولايات المتحدة
القوة ضدهم دون تكليف من أحد شرطها لحماية الشرعية ان وادة - العترة - الآثار لحماية المحتشد
الاسرائيلي . ولكن عندما من: القوي العراقي تلك الشرع انقضى في عهد: بالمدائح المقرولة...
الامريكية لم تستطع هذه الولايات المتحدة ان تنفذ الا الى: بداهة أي أقل من ستة أشهر . رغم المحاولات
العديدة لاستبعاد الحل العسكري واستخدام كل الاساليب المتبعة للوصول لحل سلمي . وقد كانت الولايات
المتحدة تسعى إلى من أفضل محاولات الوصول الى حل سلمي في إطار عربي . وفي إطار حملة الأمم
المتحدة بأن سارعت على الفور بإرسال قوات مهولة استعدادا للعدوان على العراق .

كذلك موقف انكسار... وفي أي اتجاه تتحرك ؟

فيما بينت المتحدة لها مشروعها الخاص واسرائيل لها مشروعها الخاص وصدام حصر له مشروعها الخاص
والعرب العربية وقواما للتقدمية يجب أن يكون لها مشروعها الخاص .

ان مدب امريكا ان تسيطر على المنطقة وتكرسها لخدمتها ومصلحتها . وان تؤمن أي خبره ضيق
مهمتها وان تقوم نظاما للامن في المنطقة تحت قهرها وسيطرتها . وحاول ان تستخدم في ذلك حكام الخليج
الذين استعدوا القوات الامريكية وحكام الدول الساء المعتدة ومن يهملها مصر .

لا يختلف المشروع الاسرائيلي كثيرا عن المشروع الأمريكي ولكنه يهدف أساسا الى ضرب القضية
الفلسطينية والقضاء على منظمة التحرير الفلسطينية ومن الغلة القريبة وغزة ضا نهائيا ويوطن فيهما اليهود
اسريوت: المهاجرين والاعداد لتأريخ توسعة أخرى . واستغلال التحركات العراقية لحالة كسب تعاطف
انتر ان العام العالمي وكسب مساعدات اقتصادية وعسكرية كبرى من العالم العربي .

وهناك مشروع القيادة العراقية الذي يحاول الاستفادة من التناقض العميق بين الشعوب العربية وامريكا
واسرائيل ليقدّم نفسه كبطل للنضال ضد الامبريالية والصهيونية . وهو يوجه الطاقات الثورية للشعوب العربية
في الاتجاه غير الصحيح . فيقدم النضال ضد الامبريالية والصهيونية متعارضا مع (الشرعية الدولية) ويوسع
الديكتاتورية . وهذا مشروع نظام وطريق مسدود لن يؤدي الا الى زيادة معاناة الشعوب العربية ولي يخدمها
شعب العراق ويقدم في نهاية المطاف اجل الخدمات للمشروع الامبريالي والاسرائيلي .

ما هو مشروعنا - مشروع الشعوب العربية وقواما للتقدمية ؟ ... ما هو المشروع الذي نقترحه على
هذه الشعوب وعلى هذه القوى ؟ لقد سبق أن حددنا مواقفنا بوضوح سواء قبل قيام الحرب او بعد الحرب في
بيان السكرتارية المركزية في 21 يناير 1961 .

ان هذا المشروع يتركز في نقطة كل القوى العربية والعربية والدولة من اجل الرقعة القوي للقتال .
وانسحاب القوات العراقية من الكويت والقوات الأجنبية من الخليج وسحب سلمي عربي تحت رعاية حملة الأمم
المتحدة . والشروع فورا في عمل دولي من أجل حل القضية الفلسطينية على أساس (الشرعية الدولية) وقرارات
الأمم المتحدة . وهذا المشروع موجه ضد القوى التي تنادي باستمرار الحرب سواء القوى العدوانية والامبريالية

والقوى العنصرية . ولعلنا نرى في هذا المشروع وتمازج مع كل القوى والجيوش والهيئات واللجان التي تتحرك
الآن في مصر وفي بلاد الانحاء . ومنه تحرك الاحزاب وتقلبة المحلفين وغيرها من اللجان الهائلة وغيرها
من التحركات الوطنية والشعبية والتي تتحرك وتخطط كي تلعب مصر دورا في وقف الحرب والتوصل الى حل
سلمي . ولعلنا نرى مع قوى المعارضة العراقية التي وقفت ضد الحرب وتطالب بوقفها وتنازل من اجل الانسحاب
العراقي من الكويت وحددت منذ البداية ان قضية التخليص من دكتاتورية صدام هي قضية الشعب العراقي
لا شأن للمعتدين الامبرياليين بها . ولعلنا نرى مع كل القوى العربية التي تتحرك من اجل وقف التجسس
والبحث عن حلول سلمية . ولعلنا نرى مع كل التحركات والظواهر في العالم ومنها الولايات المتحدة الامريكية
كل الشعوب . ولعلنا ان نعمل من خلال عمل شعبي
عربي أصلي واسع لغرض (مشروعية دولة) حقيقة
لا تكفل الا بكمال واحد وتخدم مصالح الشعوب
وتحت وقايتها .

الحرب العربي المصرية السياسة العنصرية

خبرنا القدس
وعبراء تجارة الشرق والاسم

استمرارا لسياسات الوحشية ضد الارمنيات ، ارتكبت المخابرات الصهيونية مذبحا بدمعة
في المراتين الفلسطينية في القدس المحتلة ، ودمت السجدة الاقصى والقدس الاسلامية ،
واظفت الساجد في القلعة الغربية وقطاع غزة .
لكن حوثا يوكه مجدها ملاقة ضد المهددة الصهيونية التي تاروا اسرائيل تحت مظلة الحماية
الامريكية . والجليلان كمل الى محرق عبر الاقطار العربية من الواجهة . واستمرار تسكها بالاعلاص
كسب وبلده .
ان سوف الحكومة المصرية الذي لم يبق الى مجرود الاحتجاج على هذه النفقة ، والذي اكتسب
بسرور . القلق والاسه . بلع الكثير من ملأه الاستهزام .
وحيثا ان يملن استمرار يوكه التوجه للفتنة الفلسطينية ولنظمة التمرد الفلسطينية بجعلها السهل
العربي واليهود للشعب الفلسطيني ولا تقاتل الباطلة والسترة في الارض المحتلة لأنه يوكه مجدها
وقد سه للوجود الاسمي والاطلس في الخليج العربي . والذي يمتد استمرار المده لان الاسرائيلي طس
التمسب الفلسطيني والصعوب العربية . ويجعله أكثر جرأة ووحشية .
لقد افتتح لاكن حده الدور الاسمي المادي للصعوب العربية ولحقق الانسان . كما افصح دور
مؤديه للتدخل في الخليج بحجة حماية القديسات الاسلامية والصعوب البصرة العربية .
ان البشباله في . وكذا الحكومات العربية . الذين وكلوا بشده هذه الغزو المراتي للكون .
مطالون الان سوف ساعل ضد السارساء والاحتلال الاسرائيلي انشا مع دعوى " الصرامة الدولية " .
وحيثا الذي سبق وان اتخذ موقفا مبدئيا من أزمة الخليج . فلم على ضرورة الانسحاب التزمين للقوات
الاجنبية من الخليج والقضاء المراتية من الكون . وكذا ولقد اتفقت مظلة للرجوع العسكري الاسمكي
والاطلس على ارض البصرة العربية . وضورة حل الشكلا حلا سياسيا مبدئيا لأنه في ذات
الوقت يوكه على ان غنقى الديمقراطية في مصر والبلدان العربية . وكبح جاح الحركة الصعبة لتتمسك
تمسكها ضد الصهيونية والاسرائيلية وللذود عن الشعب الفلسطيني ومن حانر يستقل صعوب الامة العربية .
هو التمسك الاى في استمرار الوحشية الاسرائيلية الدموية من الاسرائيلية الامريكية بعد تحادقل
الذالية الساخنة من الانظمة العربية في القيام بواجبها القوي النحوي .
ان الحركة الوطنية والديمقراطية والتقدمية والجاهر المصرية والعربية .
مطالبة بمداومة كل أشكال الاحتجاج ضد الصهيونية والاسرائيلية . ومن اجل
الديمقراطية والميل بكل الوسائل لتعبئة شاملة للجاهر . وحيثا
ضد اسرائيل والولايات المتحدة لايدي سلسل الذابح وتدنيس القديسات
والبردى والهيأة الدائمة . ولقد التزموا الى لحل قضية الشرق الاوسط
خلا دايلا وادلا ولقاعة الدولة الفلسطينية .

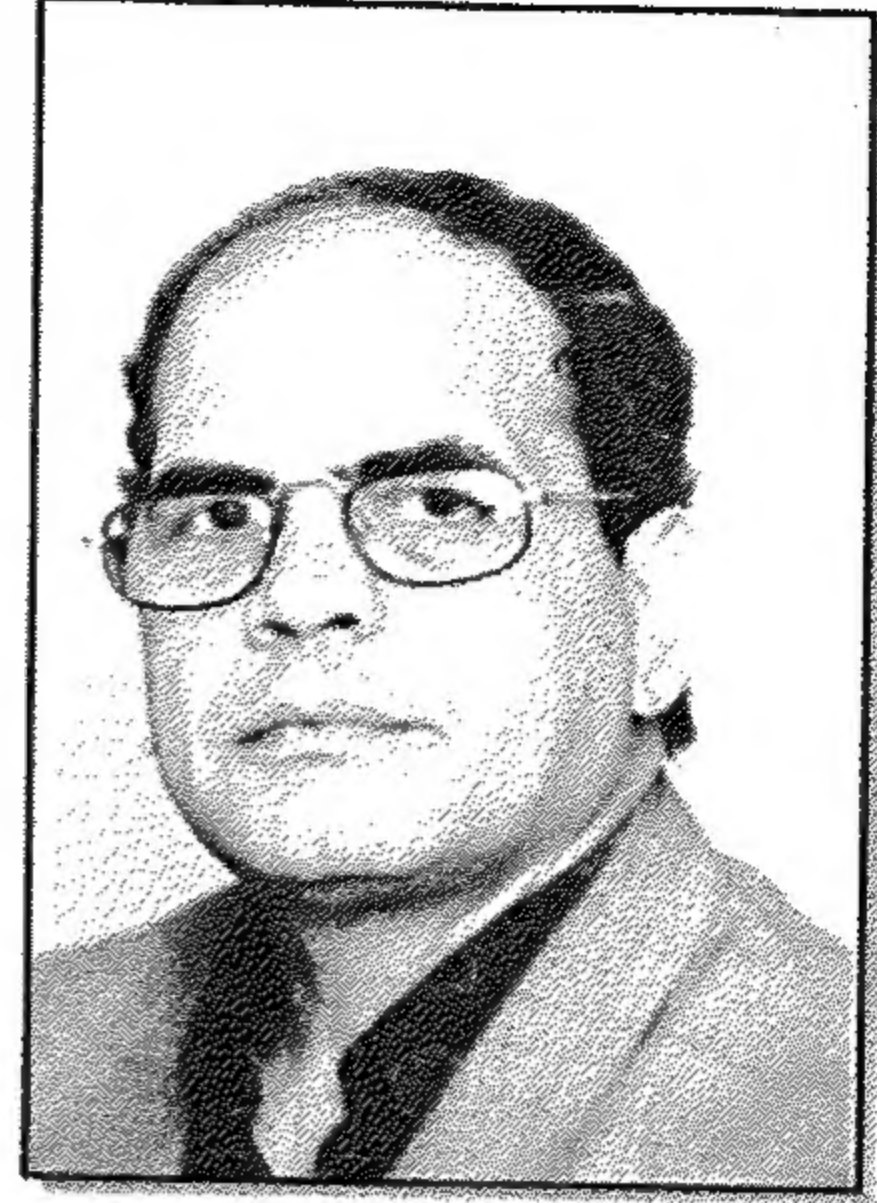
السياسة العنصرية

١٠ أكتوبر ١٩٩٠

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الايداع ٩٩/٨٥٣٥ الرقم الدولي 0 - 125 - 305 - 977





هذا الكتاب دراسة عن الفكر العربى ، وأهمية هذه الدراسة تعود إلى أن أغلب هذه المحاولات التى تناثرت فى بعض الكتابات الكثيرة فى الدوريات والمجلات ، وكلها تحمل أفكاراً عامة أو شائعة ، وتطوف عند رموز هذا التيار أو ذاك ، ويتداخل الفكر مع السياسة بمفهومها «البراجماتى» ، دون التنبه لقيمة البنية الفوقية للمجتمع وعلاقاتها البينية بالبنية التحتية ، وإعادة صياغة هذا كله عبر تقطير فكرى واع .

وقد أفرز ذلك كله ظاهرة السيولة فى العلاقات الدولية والخصخصة وتداعياتها فى مرحلة جديدة من مراحل النهب الغربى المنظم لإرادتنا ومقدراتنا ، وآثار العولة التى لم نتهياً بالقدر الكافى للتعامل معها ؛ وخاصة أن عدداً كبيراً من مفكرينا مازالوا فى غمار المناقشات الأيديولوجية المؤيدة للهيمنة الرافضة لها دون فهم واع لشروط التعامل معها أو الانصراف عنها .

إن هذه المحاولات حاولت أن تسعى للتفسير ، تفسير كثير من الفكر المصرى المعاصر كأحد تيارات الفكر العربى واعين تفسيره ، فالتفسير الصحيح لابد أن يكون مقدمة لفهم الواقع والوصول إلى آليات تغييره عبر الوعي والمنهج المنطلق من الواقع ، واقعنا من داخلنا نحن ، وليس من الآ